



تحرير

ماركوس درسلر وأرفيند - بال س. مانداير

ترجمة

د. حسن احجيج



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

العلمانية وصناعة الدين

العلمانية وصناعة الدين

تحرير

ماركوس درسلر

أرفيند ـ بال س. مانداير

ترجمة

د. حسن احجيج



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ ـ لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت ـ مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة ـ مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية ـ مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء ـ مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس ـ مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول ـ مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

العلمانية وصناعة الدين/ تحرير ماركوس درسلر وأرفيند ـ بال س. مانداير؛ ترجمة حسن احجيج.
٤١٥ ص.
ISBN 978-614-431-160-8
١. العلمانية. ٢. الدين وعلم الاجتماع. أ. درسلر، ماركوس (محرر). ب. مانداير، أرفيند ـ بال س. (محرر). ج. احجيج، حسن (مترجم).
211

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧

المحتويات

الفصل الأول

تقديم
الحداثة وصناعة الدين وما بعد العلمانية(*)

أرفيند ـ بال مانداير
وماركوس درسلر

كان المشروعُ الذي انبثق منه هذا الكتاب مُعَدّاً في البداية تحت عنوان «سياسة صناعة الدين». وكنا نتصور «صناعة الدين» (Religion-Making) بشكل واسع بوصفها الطريقة التي يتم بها تشكيلُ بعضِ الظواهر الاجتماعية وإعادةُ تشكيلها في خطابِ الدين (أو الأديان) العالمية. وبعبارة أخرى، يحيل المفهومُ إلى تجسيدِ بعضِ الأفكار والتشكيلاتِ الاجتماعيةِ والممارساتِ ومأسستِها على أنها «دينية» بالمعنى الاصطلاحي الغربي للكلمة، ويتم بذلك إلحاقُها بنظامٍ معرفيٍّ دينيٍّ خاصٍّ وبتدابيره السياسية والثقافية والفلسفية والتاريخية.

لنوضح منذ البداية أن الهدفَ الأساس لهذا المشروع كان دراسة نتائجِ التبني الاستعماري وما بعد الاستعماري لتجسيدات النموذج الغربي للدينِ وتبني النخب غير الغربية لمقابله المثير للجدل (العلمانية). ويعتبر تشييدُنا لمفهوم صناعة الدين في سياقاتٍ جغرافية ودينية وسياسية متنوعة ومختلفة إضافةً إلى الحقل الفكري الجديد الذي يستكشف الطبائعَ المتداخلةَ بقوة بين الدين والعلمانية في العصر الحديث. ونحن بهذا العمل ننأى بأنفسنا عن التعارض بين الدين والعلمانية الذي يُعتبَرُ شيئاً مركزياً لدى أنصار أطروحة العلمنة وأتباعها، وننحاز بدلاً من ذلك إلى أولئك العلماء المهتمين

(*) ندين بالشكر لـ تيد فيدال (Ted Vidal) وإليزابيث شاكمان هيرد (Elizabath Shakman Hurd) على ملاحظاتهما الدقيقة على النسخة السابقة من هذه المقدمة.

باستكشاف مختلف التضمينات الإبستيمولوجية والسياسية لتَشَكُّلِ الخطابات «العلمانية» و«الدينية» وتبعية بعضها لبعض.

يهدف هذا التقديمُ إلى إبراز القضايا المنهجية وتعميقها، وكذا الانعكاسات النظرية التي لازمت هذا المشروعَ منذ بدايته على سياسة الأنموذج(**) الديني ـ العلماني. سنخصص الجزء الأول من هذا التقديم للانعكاس الإبستيمولوجي على الفروع الرئيسة للمعرفة التي تراهن على المراجعة النقدية للخطابات الحديثة حول الدين والعلماني/العلمانية. ونرمي في هذا الجزء إلى استخراجِ حدودِ الأنموذجِ الحالي من خلال المساءلة المنهجية للخطابات الدينية والعلمانية، وكذا إلى استخراجِ مقابلاته التاريخية (على التوالي، ما بعد ديني وما بعد علماني). إننا نهدف بهذا التأطير الخاص إلى إبرازِ مجموعةٍ من الاستمراريات بين هذه المقاربات ـ ولاسيما العلاقة الدائرية بين الوعي التاريخي والعلمانية المفترضة للتفكير النقدي (أو النقد، أو «الموقف النقدي»... إلخ)، والهوية الحضارية الغربية. وتجسّد هذه الاستمراريات مجتمعةً السلسلةَ التاريخية ـ الفلسفية التي تمثّلُ الإرثَ الفكريّ والسياسيّ والاستثمارَ الذي ترتكز عليه مشاريعُ صناعةِ الدين. وتقوم هذه الاستمراريات بذلك من خلال تطوير أو إصلاح البنية التي تظل أساسيةً بالنسبة إلى السياسة والنظرية المعاصرتيْن، أي التعارض الثنائي بين الذات ومقابلها الآخر. وبدلاً من ذلك، نقترح مفهومَ ما بعد العلماني الذي يقاوم في الآن نفسه السلسلةَ التاريخية ـ الفلسفية وفكرةَ الدين بوصفها ثابت

(**) الأنموذج (paradigm) استعمل في نظرية المعرفة في القرن التاسع عشر ليعني نموذجاً فكرياً في التخصصات العلمية. ويعني في الفلسفة مجموع العناصر التي تشكل حقلاً تفسيرياً لواقع معين في زمن محدد. وقد أصبح شائعاً في الخطاب الفلسفي وخطابات العلوم الإنسانية والاجتماعية عموماً بفضل استعماله النسقي من قبل فيلسوف العلوم الأمريكي توماس كون (T. Kuhn) في كتابه **بنية الثورات العلمية**. ويعرّفه كون بأنه مجموعة من الملاحظات والوقائع المؤكدة؛ ومجموع الأسئلة المتعلقة بالموضوع التي تُطرَحُ وتنبغي الإجابة عنها؛ وهو أيضاً مؤشرات منهجية، أي كيف ينبغي طرح هذه الأسئلة؛ وإنه كذلك الطريقة التي ينبغي بها تأويل نتائج البحث العلمي

وعموماً، يشكل الأنموذج نموذجاً متماسكاً لتمثل العالم وتفسير الواقع، مقبولاً بشكل واسع في المجال المعني بالأمر؛ إنه طريقة للنظر إلى الأشياء، طريقة تقوم على قاعدة محدَّدة أو نموذج تاريخي أو تيار فكري. ويسمح الأنموذج بفهم هذه الأشياء والتنبؤ بها. ويمكن، تجاوزاً، مطابقة الأنموذج مع مفهوم «الإبستيمي» (épistémé) عند ميشيل فوكو [المترجم].

تاريخي و/أو أنثروبولوجي. يحاول تصوّرُنا البديل، الذي يمكن أن يسمى «**ما بعد ـ العلماني ـ الديني**»، أن يتعرف على التناقض الذي يتعذر حله (أو المفارقة) الذي يقيم في قلب الأنموذج الديني ـ العلماني، ويظل تصوّرُنا مفتوحاً على الأسئلة التي تنبثق على ضوء تجربة ديمقراطيتنا ما بعد الاستعمارية. وسيعالج الجزء الثاني من هذا التقديم العملَ الملموسَ لصناعة الدين، أو سياسة صناعة الدين، وسيميز بين نماذج مختلفة من صناعة الدين. وسنختم بتقديم ملخصاتٍ لفصول هذا الكتاب كلّاً على حدة.

■ ثلاثة فروع معرفية ما بعد علمانية

حدث في السنوات الأخيرة توسعٌ سريعٌ للمعرفة التي فَكَّكتْ عدةَ علاقاتٍ بين أطروحةِ العلمنة وعملِ صناعة الدين، وسلَّطت بالتالي أضواءً جديدةً على العلاقة بين المقولتين التوأمين «الدين والعلمانية». لا يدخل في نطاق هذا التقديم عرضُ نظرةٍ شاملةٍ حول هذه الأدبيات، وإنما سنسعى ـ لأغراض تفسيريةٍ ـ إلى الإشارة إلى كثير من الفروع المعرفية الشهيرة التي لا تزال تؤثر في النقاش. فقد أنتجت هذه الفروعُ جماعاتٍ متنوعةً نسبيّاً من الباحثين الذين أسهمت رؤاهم في إعادة التفكير في مَقُولَتَي الدين والعلمانية ـ وبشكل ضمني في الدراسة الأكاديمية للدين ـ بحيث ساعدت إسهاماتُهم الجماعيةُ على إعادةِ رسمِ خريطةِ النقاش دين ـ علمانية الذي انجذب عموماً نحو خطاب العلمنة. وتتمثّلُ الفروعُ الثلاثةُ التي يمكن تمييزها بطريقة أسهل في: (١) الفلسفةِ السوسيوسياسيةِ للعلمانية الليبرالية التي يمثلها تشارلز تايلور (Charles Taylor) (التي يشترك فيها معه إلى حدّ ما بعضُ المفكرين أمثال جون راولز ويورغن هابرماس)؛ (٢) الانتقاداتِ «ما بعد الحداثية» التي وُجِّهت إلى الميتافيزيقا الأنطولوجية ـ اللاهوتية على يد اللاهوتيين الجذريين والفلاسفة القاريّين الذين أسهموا في إحياء خطاب «اللاهوت السياسي»؛ (٣) مختلفِ أشكال تحليل الخطاب التي ركزت على جنيالوجيات السلطة، سائرةً على خطى ميشيل فوكو وإدوارد سعيد، والمرتبطة أكثر بأعمال طلال أسد.

استجابت هذه المدارس الفكرية الثلاث، كلٌّ بطريقتها الخاصة،

للتحديات التي طرحها انبعاثُ الدين والتشكيلات الدينية على الإطار المهيمن المتمثل في العلمانية الليبرالية الحديثة. إلا أن ما يربط بين المدرستيْن الأولييْن ويميزهما عن المدرسة الثالثة، علاوة على اختلاف التخصص الأكاديمي، هو أساساً المساهمةُ **الفلسفيةُ** في بناء ما يمكن أن يدعى المخيال الغربي. وكما سنوضح ذلك لاحقاً، تتوقف هذه المساهمةُ الفلسفيةُ على الاعتقاد بأن هناك اختلافاً تاريخياً أساسياً بين الغرب (West) واللا - غرب (non-West). ويعني مفهومُ **الاختلاف التاريخي**، الذي استعرناه من ديبيش شاكرابارتي (D. Chakrabarty)، القاعدةَ البنيويةَ لِمخيالٍ مقارنٍ يربط الغربَ باللا - غرب، مخيالٍ يتوقف بدوره على الاعتقاد في فكرة الطابع الكوني للدين[1]. وفقاً لذلك، وبالنظر إلى أن العلمانية ترتبط **تاريخيّاً** بالغرب، لا يمكن تأطيرُ أي حركةٍ قبل علمانية أو بعد علمانية إلا داخل المخيال المقارِن. تسلّم جميعُ هذه التيارات الفكرية، على الرغم من بعض الميول ما بعد الليبرالية و/أو ما بعد الحديثة، بأن طبيعةَ هذا المخيال تتجسد في فكرةِ ذاتٍ واعيةٍ بذاتها ومنشطرةٍ (الشكل الحديث للنقد الذاتي المرتبط بنوع معين من الفكر النقدي) بوصفها ظاهرةً عابرةً للثقافات وعابرةً للتاريخ. سنعود بعد قليل إلى هذه العلاقة القائمة بين الذاتية والفكر النقدي ونقاش دين - علمانية.

يبدو أن مدرسةَ العلمانية الليبرالية ومدرسةَ ما بعد الحداثة/ ما بعد العلمانية تؤكدان تصوراً خاصاً لِمَا يأتي زمنيّاً **بعد** العلمانية المعاصرة. يمكن الوقوفُ على هذا التقاطع في التجانس الأنطولوجي بين أساليب فهمهما لما يشكّل التاريخَ والتاريخيَّ وما يشكّل النقدَ أو الفكرَ النقديَّ. وبصيغة أخرى، إن الطريقةَ التي لا تزالان تفكران بها في الانتقالات بين الدين والعلمانية وما بعد العلمانية، أي إمكانية التفكير بشكل نقدي في هذه المصطلحات، تخضع لإكراهاتِ فكرةٍ خاصةٍ عن التاريخي، فكرةٍ نسيت أن تاريخَها الخاصَّ هو تاريخُ إعاقةِ الآخر، إن لم نقل هو تاريخُ إقصائِه. إلا أنه تبقى هناك مسألة وهي إلى أيّ حدٍّ يمكن تطبيقُ هذا الحكم على المدرسة الثالثة. تركّز هذه المدرسةُ، مقتفيةً في ذلك أثر ميشيل فوكو، على التفكيك الجينيالوجي

---

(١) Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

والخطابي لما يمكن تسميته مع خوسيه كازانوفا «الأنظمة المعرفية للعلمانية» وأغيارها الدينية (their religious others)[٢]. وبذلك تتحدى هذه المدرسةُ العلمانيةَ الليبرالية وتحاول إعادة تقييم الدين من خلال فكرتيْ ما بعد العلمانية واللاهوت السياسي. إلا أنه على الرغم من وجود اختلافات مهمة بين المدرسة الثالثة والمدرسة الأولى، يجب التساؤل ما إذا كان هناك تقاطعٌ دقيقٌ بين المدارس الثلاث فيما يتعلق بتصورها للزمن التاريخي ونوع العقلانية الذي يرتبط به هذا التصور.

قبل التوسع أكثر في هذا النقد، أرى أنه من الأجدى أن نعرض بتفصيل أكبر الاختلافات الموجودة بين المدارس الفكرية الثلاث بالرجوع إلى تفسيرِ كلٍّ واحدةٍ منها لنشأة حقل الدين والعلمانية المعاصر، وكيف تعتزم تجاوزَ هذا الحقل، ولا سيما عندما تستعمل فكرةَ **ما بعد** العلمانية. وبعد أن ننظم بدقة التجميعَ المتكلَّفَ للتيارات الفكرية بهذه الطريقة، سنستمر مع ذلك في إبراز هذا الاختلاف نظراً إلى أنه يؤثر في فهم فكرة صناعة الدين التي تعتبر الهدف الرئيسي لهذا الكتاب.

استثمارات نقدية: (ما بعد) العلمانية، الاختلاف التاريخي والمخيال المقارن

فضلاً عن اقتسام الفلاسفةِ الذين يتبنّون العلمانيةَ الليبرالية والفلاسفةِ ما بعد الحداثيين الذين يدافعون عن اللاهوت السياسي للبؤرة المعرفية نفسها (الفلسفة ما بعد الكانطية القارية)، فإنهم يقتسمون أيضاً مسلّمةً ضمنيةً مشتركةً، وهي مسلمةٌ يحملها أنصارُها بدرجات متفاوتة، وهي في صيغتها الأقوى تتمثل في الاعتقاد بأن الدينَ ظاهرةٌ ثقافيةٌ كونيةٌ وبأن جميعَ الثقافات

---

(٢) يستعمل كازانوفا هذه العبارة «للإشارة إلى سلطة العلمانية كفكرة تاريخية تحولت، على الأقل في حالة أوروبا الغربية، إلى نبوءة ذاتية التحقق». يحاجج كازانوفا على أن «تفسيرَ علمنةِ مجتمعاتِ أوروبا الغربية بانتصار النظام المعرفي للعلمانية أفضلُ من تفسيرها بالعمليات البنيوية للتنمية السوسيواقتصادية كالتمدين والتربية والعقلنة. . . إلخ». انظر:
José Casanova, «Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison,» paper presented at: The Conference «New Religious Pluralism and Democracy», Georgetown University, 21-22 April 2005, p. 7, <http://www.ipri.pt/eventos/pdf/Paper_Casanova.pdf> (accessed 14 March 2010).

تتضمن مفهوماً للدين بدرجات مختلفة، غير أن ما تختلف فيه هذه المدارسُ الفلسفيةُ هو تقييمُ العلمانية الليبرالية. يقدم تشارلز تايلور مثلاً في كتابه الأخير **العصر العلماني** إعادةَ تأويلٍ فلسفيٍّ لإطار العلمانية الليبرالية من خلال التمييز بين ثلاثة أشكال من العلمانية: «العلمانية ١» و«العلمانية ٢» اللتان تشابهان إطاراً قديماً يشير إلى اختفاء الدين من المجالات العامة وأفول الاعتقاد (العلمانية ١) والممارسة (العلمانية ٢)، بينما تشير «العلمانية ٣» إلى الانتقال «من مجتمع لا يواجه فيه الإيمانُ بالله أيَّ مقاومةٍ، ومن ثَمَّ لا يواجه أيَّ صعوبة، إلى مجتمع يُعتبَرُ فيه هذا الإيمانُ خياراً من بين خيارات أخرى». وتعني «العلمانية ٣» «تغييراً في شروط الاعتقاد» وفي العملية التي تمنح للدين مزيداً من الاستقرار. لا تعني «العلمانية ٣» بحسب تايلور قلباً لعملية «العلمنة» بقدر ما تعني «عصراً ستصبح فيه سيطرةُ الخطابات الأساسية للـ«علمنة» تواجه مزيداً من التحديات»[٣]. إن دفاع تايلور عن المصداقية المعرفية للعلمانية، وهو دفاعٌ يواجه الدحضَ المتزايدَ لأطروحة العلمنة بالبرهان التجريبي، لا ينسخ فقط حركةً موجودةً سلفاً داخل «الخطابات الأساسية للعلمنة»، ولكن يبدو أنه يؤيد في الوقت نفسه الطريقةَ التي انتقلت بها العلمانيةُ من خطابٍ وصفيٍّ إلى خطابٍ معياريٍّ. عندما يظل تايلور ملتزماً بإطارٍ شاملٍ للعلمانية وبخطاب يلغي أصولَه، فإنه يبدو متشككاً في بعض «العلامات» مثل «ما بعد علماني»[٤]. وعلى الرغم من هذه المقاومة، دافع تايلور، في ردوده الأخيرة على الانتقادات التي وُجِّهَتْ إليه، عن «تحليلٍ لا يخوض فيه الدينيُّ والعلماني منافسةً إقصائيةً، وإنما يتعايشان فيه ويتعرَّضان لكلا الضغطين الاجتماعي والأخلاقي» - وهي عبارةٌ لا تبدو بعيدةً كثيراً عن تصورِ «ما بعد العلمانية» الذي سنعرض خطوطَه العريضةَ لاحقاً في هذا التقديم[٥].

---

(٣) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 534.

(٤) نلاحظ استمرار هذه المقاربة على طول صفحات الكتاب. ويبدو ذلك واضحاً مثلاً في أحد الادعاءات الأولى التي يقول فيها تايلور إننا «نحن» الذين نعيش في العصر العلماني وصلنا إلى إجماعٍ حول طبيعته العلمانية: «سيتفق الجميع تقريباً على أننا نفعل ذلك [نعيش في عصر علماني]: أقصد بـ«نحن» الأشخاص الذين يعيشون في الغرب، أو ربما في الشمال الغربي، أو بصيغة أخرى عالم شمالِ الأطلسي - على الرغم من أن العلمانية تتمدد أيضاً جزئياً وبطرق مختلفة خارج هذا العالم». انظر: المصدر نفسه، ص١.

(٥) Michael Warner, Jonathon van Antwerpen, and Craig Calhoun, «Editors' Introduction,» in: Michael Warner, Jonathon van Antwerpen, and Craig Calhoun, eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), p. 23.

كما وُجّهت انتقاداتٌ حقيقيةٌ إلى التصور التقليدي للدين والعلماني على يد فلاسفةٍ ولاهوتيين جاء فكرُهم متزامناً مع فكرة موت الله بوصفه الحدثَ الأساس الذي يحدِّد اختتام الحداثةِ وافتتاحَ ما يسمى على نحوٍ غيرِ دقيقٍ عصر ما بعد الحداثة. تأثرت المقاربات النقدية لهذه الحركة بـ«أساتذة الشك» أمثال ماركس ونيتشه وفرويد وبمفكرين متأخرين أمثال هايدغر ولاكان ودريدا. وتمتدّ هذه المقارباتُ من الجماعة المحافظة الضيقة التي تسمّي نفسَها «الأورثوذوكسية الجذرية» إلى الجماعة الفضفاضة التي تضم كثيراً من الفلاسفة القاريين الذين توجد كتاباتُهم في نقطةِ تقاطعِ الفلسفةِ الأوروبيةِ الحديثةِ مع الدينِ والنقدِ الثقافي[٦]. فقد قامت هذه المقارباتُ، من خلال «كشفِ القناع عن كاشفي القناع الحداثيين» أو من خلال النمو «متحرّرين من فكرة التحرر من السحر» أو من خلال استنطاق «تحيز الحداثة ضد التحيز»، بإظهارِ وَهَنِ نقد عصر الأنوار الذي يبدو من أوّلِ نظرةٍ أنه يتلاءم بيسر مع محاولةِ تشارلز تايلور إصلاحَ خطابِ العلمنة[٧].

وعلى الرغم من اختلاف مواقفها من العلمانية الليبرالية، فإن هناك إجماعاً داخل مدارس الفكر ما بعد العلماني ذاتِ التوجه الفلسفي على أن الدينَ والعلمانيةَ ينبثقان من بعضهما بعضاً ويعتمدان على بعضهما بعضاً. هكذا، يحاججون على أن هاتين العمليتين تلازمان بعضهما بعضاً، حيث إن الدين، كما تطوّر في الغرب، كان دائماً حاضراً في جميع الظواهر العلمانية حتى عندما يبدو غائباً، وكانت العلمانية بدورها تكمّلُ على نحوٍ سرّيٍّ البرنامجَ الديني[٨]. إلا أن هذه التأرجحات بين الدين والعلمانية لم تحدث في فراغ، بل إنها بالأحرى ترتبط بمركَّبٍ من الأحداث المترابطة التي جاءت مع الحداثة. وتشمل هذه الأحداثُ انبثاقَ الهوية الثقافية الأوروبية، وانزياحَ كثير من اللاهوتيين والفلاسفة إلى التصور المفهومي لله والذات والعالم الطبيعي؛ وليس أخيراً، إعادةَ صياغة القواعد لما يُعتَبر تفكيراً نقدياً أو

---

(٦) يعد جون ميلبانك وجون كابوتو ومارك تايلور وجياني فاتّيمو وكيفن هارت وريتشارد كيرني وهينت دي فريس وسلافوي جيجك أبرز الأسماء المرتبطة بالمدرسة التي نشرت اصطلاح الفكر القاري ما بعد الكانطي الذي انبعث من جديد في علاقةٍ بدراسة الدين.

(٧) John D. Caputo, *On Religion* (London: Routledge, 2001), p. 37.

(٨) يمكن أن نجد صيغةً لذلك عند مارك تايلور. انظر:

Mark C. Taylor, *After God* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008), p. 132.

سليماً. وإذا كان من غير الممكن تفصيلُ القولِ في هذه الأحداث المتداخلة هنا، فمن الضروري مع ذلك أن نشير دون توقّفٍ إلى بعض الدوافع الأساسية التي تنشّط المخيال الفلسفي للحداثة الأوروبية الذي أسهم في رسم الخريطة المعاصرة للدين والعلمانية وفي المخيال الاجتماعي الذي انتظم حولها. وتشمل هذه الدوافعُ العناصرَ الآتية على الأقل:

١ ـ ابتكارُ لوثر للذات المنشطرة، أي لشكل الوعي الذي يفصل ذاتَه عن ذاتِه.

٢ ـ اكتشافُ كانط آليات المخيال البشري وتميّزه عن الفكر النقدي بمقتضى نطاق قانون العقل. ومن نتائج ذلك أن كلَّ موضوعٍ فكريٍّ ملزمٌ بفصل ذاته عن ذاته؛ وفي حالة الدين، تُعْتَبَرُ علمنتُه واجبَ فصلِ الذات عن ذاتها. ويتم من خلال هذا النمط من العلمنة استبدالُ قداسةِ الدينِ بقداسةِ النقد التي تصبح نفسها غير قابلة للانتهاك[٩].

٣ ـ دمجُ هيغل وتطويرُه لهذه الأفكار في خطاطةٍ شاملةٍ ومقارِنةٍ قصد تنظيم المعرفة المتنامية بشكل غير مسبوق حول ثقافاتٍ أخرى من خلال الانتقال التاريخي بين الدين (الأديان) والعلمانية وما بعد العلمانية. فمع هيغل إذاً أصبحت فكرةُ الاختلافِ التاريخي عنصراً في عملية تحديد الآخر. تتمثل عبقرية هيغل المتميزة في كونه قام بدمج إمكانية النقد وتعريفه مع فكرة الاختلاف التاريخي. ومعنى ذلك أنه يمكن اعتبارُ التقاليد تقاليدَ نقديةً إذا كانت قادرةً منذ بدايتها على أن تطعن في أصولها، أي أن تفصل ذاتها عن ذاتها (= أن تُعَلْمِنَ ذاتَها). إن قدرةَ ثقافةٍ ما على فصل ذاتها عن أصولها لا تُحدِّدُ التاريخَ (والعلمانية) فقط، وإنما تحدّد أيضاً درجة اختلافها عن تقاليد وثقافات أخرى[١٠].

كما وضحنا آنفاً، هذه التطوراتُ ورثتها فروعُ الخطابِ الثلاثةُ التي

---

(٩) يمكن العودة إلى مصدر مفيد هنا هو مقالة أناندا أبيسيكارا. انظر:

Ananda Abeysekara, «The Im-Possibility of Secular Critique: The Future of Religion's Memory,» *Culture and Religion* vol. 11, no. 3 (2010), pp. 213-246.

(١٠) لمزيد من المعلومات حول هذا الاستدلال، انظر:

Arvind Mandair, *Religion and the Specter of the West* (New York: Columbia University Press, 2009), chap. 2.

ظلت تحدد الخارطةَ الراهنةَ للدين والعلمانية إلى حدود أعمال فوكو وأتباعه، كما أنها حدّت بشكل ما من إمكانيات التفكير بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تستعمل مفاهيم الدين/العلمانية/ما بعد العلمانية.

الذاتُ المنشطرةُ عند لوثر وفروعُها في الخطابات الدينية والعلمانية

يتفق معظمُ شرّاح التاريخ الثقافي والفكري الأوروبي على أن الإصلاحَ البروتستانتيَّ للوثر حدَثٌ محوريٌّ وَضَعَ تيّاراتِ الحداثةِ موضعَ تنفيذٍ. يرى مارك تايلور أن لوثر، أثناء إعادةِ صياغتِه لعقائد الخلاص المسيحي، اكتشف «أو لنقل على وجه الدقة ابتكر الذاتَ الحديثةَ... فقد دشّن لوثر ثورةً لم تقتصر على الدين، وإنما شملت السياسة والاقتصاد، وذلك بخصخصة العلاقة بين المؤمن والله وتحريرها من القواعد وإزاحتها عن المركز»[١١]. إلا أن الذاتَ التي ابتكرها لوثر كانت أساساً منشطرةً بقدر ما أن «الإنسانَ المسيحيَّ تقيٌّ وآثمٌ، مقدسٌ ومدنسٌ، عدوُ الله وابنُ الله»[١٢] ومن نتائج ذلك أن الإيمان أساساً علاقةٌ شخصيةٌ بين ذاتٍ فرديةٍ وإلهٍ فرديٍّ. ولا تحتاج هذه العلاقة إلى طرف ثالث يتوسط لها - بل يمكن أن تكون علاقةً مباشرةً. إلا أن المسألةَ الأهمَّ هي أن هذه العلاقةَ مع الله ليست فرديةً فقط، وإنما هي خاصّةٌ أيضاً، بمعنى أنها ذاتيةٌ أو داخليةٌ. ومن ثَمَّ، بما أن الفردَ آثمٌ (من خلال قدرته على التصرف بحرية) ومعذورٌ، فإن الذاتَ لا تكون أبداً مجردَ نفسِها، بل شيئاً آخر غيرَ ما هي عليه. كما يمكن للذات المؤمنة أن تعترف: «**إنني ما لست أنا**»، مشيرةً إلى أن الذاتَ التي تقول «إنني» ذاتٌ متناقضةٌ أصلاً بما أنها تحمل في ذاتها آخَرَهَا (its other) («أنا لست»).

إلا أن حُكْمَ مارك تايلور بأن عودةَ الذات المتناقضة والمنشطرة والمضطربة على الدوام إلى ذاتها تؤدي إلى الذات التي تُشرِّع لذاتها، والتي من دونها لم يكن للثورات السياسية في العصر الحديث أن تحدث، يحتاج إلى تلطيفه بملاحظةٍ مختلفةٍ شيئاً ما[١٣]. ليس المنطلقُ المباشرُ لكلِّ سُبُلِ الحداثةِ هو التأمل اللاهوتي في التغيرات السياسية التي حدثت في أوروبا.

---

(١١) Taylor, *After God*, p. 55.

(١٢) المصدر نفسه، ص٦٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص٦٤.

إن ما يميل إلى أن يُحذَفَ (أو يُقمَعَ) بشكل ملائم من رواية التاريخ الفكري والثقافي لأوروبا هو ذاكرةُ الإمبرياليةِ بوصفها حدثاً يمكن أن يكون قد أثّرَ في تطور الفكر النقدي والهوية الثقافية للغرب (أوروبا وأمريكا الشمالية). وحجَّتُنا على ذلك هي أن التاريخ الفكري الحديث وتطور عملياته الفكرية يرتبطان ارتباطاً معقداً بتاريخ اتصالاته بالثقافات غير المسيحية الذي لا يمكن أن يكون بتاتاً مقتصراً على لقائه بالإسلام وعلى الحروب الصليبية؛ إذ بدأ نوعٌ آخر من الاتصالِ الإمبريالي مع الاستعمارِ وغزوِ العالم الجديد، الذي اتَّسَمَ على نحو مشؤوم بترسيخ النموذج الملكي لملك إسبانيا سنة ١٤٩٢. ودليلنا على ذلك هو أن هذا النوع من الفعل ـ الذي دشّن «غزوَ أمريكا وتاريخَ الغرب، وبذلك أصبحت المعرفةُ وحقُّ التملك والتذويت (subjectivation) والإخضاع متداخلة فيما بينها من خلال عنف لا يصدق» ـ لا يمكنُ فصلُه ببساطة عن اكتشاف لوثر للصدع في الوعي البشري الذي تم تبريره بشكل ملحوظ في العقود التي تلت عام ١٤٩٢ مباشرة(١٤). تستتبعُ الذاتُ المنشطرةُ للوثر عنفاً إبستيمولوجياً كانت له انعكاساتٌ مهمةٌ على المصير السياسي والإبستيمولوجي للآخر. ويمكن توضيحُ هذه العلاقة القائمة بين التأمل الفلسفي والمغامرة الاستعمارية من خلال الإحالة إلى **الأطروحة ٩٥** للوثر المقيَّدة بالامتياز الذي يمنحه لوثر للإيمان المُثبَتِ بمحبةِ الذات من أجل الله. تقول **الأطروحة ٩٥**:

«إنه لشرٌّ سافرٌ القولُ إن محبةَ الله، حتى وإن كانت قوية، هي نفسُها محبةُ المخلوقات»(١٥).

إن ما يدحضه لوثر، على نحو خاص، في هذه الأطروحة هو فكرةُ أن محبةَ الله ومحبةَ الآخرين تستلزمان بعضهما. لقد ولّى الوقتُ الذي كان فيه أساسُ البِرِّ يتمثل في فكرة أنه إذا كان الإنسان يحب الله، فيجب عليه أن

---

(١٤) Couze Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* (London: Sage Publications, 2000), p. 109.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٣٠ (التشديد مضاف من الأصل). نص الأطروحة ٩٥ الصحيح من أطروحات مارتن لوثر هو الآتي:

«وهكذا ينالون الثقة الأكيدة بأنه بضيقات كثيرة ينبغي أن يدخلوا ملكوت الله وليس بالشعور الزائف الذي يوقعهم في الوهم فيتخيلوا الطمأنينة والسلام» [المراجع].

يحب مخلوقات الله، بمن فيهم غير المؤمنين. إن تكسيرَ هذه العلاقة بين محبة الآخر ومحبة الله تكسيرٌ كلّيٌّ. وعندما ربط لوثر بين فعل النعمة ومعنى البر في فعل محبة الله من أجل الذات، فإنه سحب الذاتَ (المسيحيةَ) أكثر نحو عقدة الأناوحدي للمذهب الفرداني؛ إذ حررت البروتستانتيةُ الذاتَ من المسؤولية التي كان من الممكن أن تستشعرها إزاء الآخر منذ اللحظة التي انسحب فيها هذا الأخير من أفعال البِرّ التي كان من المفترض أن يؤديها المسيحي كجزء من محبة الله. فقد انقسمت البشرية إلى أفراد متفردين ينبغي أن يهتموا بأنفسهم وبضمائرهم الفردية من أجل خلاصهم. وفي الوقت الذي كان فيه هذا الاقتراح الجديد يغزو مفكري الأنوار من خلال كالفن (Calvin)، كانت البروتستانتية قد حوّلت مبدأ الرحّالةِ (viator) في المسيحية إلى رحلةِ عَتْقٍ شخصيةٍ تضم الذاتَ وإلهاً متعالياً لا سبيل إلى معرفته. وفقاً لكوز فين، «يبدو أن المسيحية تريد بإعادة بناء العلاقة بين الإيمان والعقل أن يكون الإيمانُ ثمرةً للتفكّر العقلي، بينما ما يضمن الخلاصَ هو إرساءُ الإيمان على نظامٍ يمليه تطبيقُ العقل»[١٦]. وباختصار، إنّ الذاتَ المنشطرةَ لدى لوثر عبَّدتْ عنْ غيرِ قصدٍ السبيلَ للانتقال من البناء اللاهوتي إلى البناءات العقلية (العلمانية) للعالم الحديث، وذلك بالإلحاح في الوقت نفسه على الإخلاص لإلهٍ مطلقِ التعالي ولا سبيل إلى معرفته، **وكذلك** على البعد الداخلي المطلق للإيمان.

ومع ذلك، لم تظهر كلُّ الانعكاسات الواسعة لذاتِ لوثر التي تحمل تناقضَها في ذاتها إلا في منعطف القرن الثامن عشر عندما حصل التقاطعُ بين الدين والفن والسياسة بوساطة الفكرة المتطورة للذات المستقلة التي تمثّل نفسَها[١٧]. وتعرضت فكرةُ الذاتِ المستقلةِ للتعديل بين لحظة الإصلاح اللوثري والقرن التاسع عشر عندما أعاد بعضُ الفلاسفة، من ديكارت إلى كانط وهيغل، بناءَ فكرة «الوعي» والذات الواعية بذاتها، مستبدلين بالذات الناسكة المتضاربة لدى لوثر (وسلفِه القديس أوغسطين) «كائناً مفكراً» سيداً على نفسه ومالكها ومتجرداً من الأهواء، ومسؤولاً كليّاً عن قدراته

---

(١٦) المصدر نفسه، ص١٣١.

(١٧) لمعالجة أوسع لهذا الموضوع، انظر مثلاً: Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity* (Manchester: Manchester University Press, 1998), and Mark C. Taylor, *Dis-Figuring: Art, Architecture, Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

وإمكانياته، ومراقِباً لمضامين عقله التي يقوم بفرزها، ويحدّد منها تلك التي يعلن بها عن شيءٍ موضوعيٍّ يوجد في العالم الخارجي وتلك التي يجب حذفُها باعتبارها مجرد مضامين داخلية وذاتية»[١٨]. ربما كان أهمُّ تطورٍ في هذا المسار هو ملكة العقلِ المتعالية عند كانط ـ الخيال (Einbildungskraft) ـ التي أطلَقَ على آليتِها الموجِّهةِ عبارةَ «خطاطة المقولات». كانت الخطاطة المتعالية ترمي إلى تنظيم التجربة البشرية المتشعبة وخلقِ العالم الذي نعرفه ونفهمه ونقيم فيه بكلّيته. وبالإجمال، وحّدتْ خطاطةُ كانط مواضيعَ فهم مختلفةً من خلال ما كان يطلق عليها أفكار العقل الثلاث المترابطة ـ الله والذات والعالم ـ ووضع بذلك الأساسَ الذي سمح لورثته بالكشف عن بنية الانعكاس الذاتي للذات الواعية بذاتها. إن الذات الواعية بذاتها هي تلك التي «تبتعد عن ذاتها من خلال تحوّلها إلى موضوعٍ لذاتها. ومن ثَمَّ فإن الذاتَ كذاتٍ والذاتَ كموضوعٍ ترتبطان مع بعضهما على نحو يصبح معه كلُّ واحدٍ ذاتَه الخاصةَ من خلال الآخر ولا يمكنه أن يصبح ذاتَه إلا من خلال الآخر»[١٩]. زد على ذلك أنه من المفارقة أن الذاتَ الواعيةَ بذاتِها غيرُ متوافقةٍ مع ذاتها، وأن بنيةَ العلاقة الذاتية (أي علاقة الذات بذاتها) الخاصةَ بهذه الذات المتناقضة تقتضي نشاطَ التمثيل الذاتي.

يلاحظ هايدغر في مقالته «عصر تصورات العالم» أن الإنسانَ وضع الخيالَ في مركزِ العالم من خلال هذا النمط من العلاقة الذاتية[٢٠]. ما يشير إليه هايدغر هنا هو: بما أن هذا الشكلَ الحديثَ المميَّزَ من التفكير أدى تدريجيّاً إلى ولادة الغرب باعتباره نظاماً فكريّاً ذا مرجعيةٍ ذاتيةٍ، فإنه يُعمِّم على الكون موقفَه وخطابَه ويدّعي أن له معرفةً موضوعيةً بالمجتمعات والثقافات البشرية على غرار العلوم الطبيعية. فعبر عمل هذا المخيال، الذي يُسقِطُ نفسَه كبنيةٍ كونيةٍ للوعي البشري (الذات ذاتية التمثيل)، لم تصبح أوروبا هي الغرب أو تعتقد أنها أصبحت الغربَ فقط، وإنما أصبح **الدينُ علمانيةً** في العملية نفسها أيضاً. وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، بدا ذلك

---

(١٨) Caputo, *On Religion*, pp. 42-44.

(١٩) Taylor, *After God*, p. 111.

(٢٠) Martin Heidegger, «Age of the World Picture,» in: Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays,* translated with introduction by William Lovitt (New York: Harper Torchbooks, 1982), p. 128.

واضحاً في عمل هيغل الذي يرى أن النموذجَ التمثيليَّ للذاتية الواعية بذاتها لا يفسّر فقط العلاقاتِ القائمةَ بين الله والذات والعالم، وإنما أيضاً وبالقدر نفسه العلاقةَ القائمة بين الدين والعلمانية (بصفتهما تاريخاً). يرى هيغل أن مجال الذات الواعية بذاتها ـ أي المجال الذي تمثّل فيه الذاتُ ذاتَها لذاتِها ـ يعكس بدقة البنيةَ المفهوميةَ للتجسيد (Incarnation)(*) والثالوث الأقدس (Trinity). يقول مارك تايلور مرة أخرى: «تُمَاثِلُ البنيةُ الثلاثيةُ الأب ـ الابن ـ الروح القدس البنيةَ الثلاثيةَ للذات الواعية بذاتها: الذات كذات [= الأب]، والذات كموضوع [= الابن]، والعلاقة المتبادلة بينهما [= الروح القدس]»(٢١). إضافةً إلى ذلك، بما أن صورةَ الأب (التي ترمز إلى التعالي والانفصال كخصائص للعلمانية) تحوّلت إلى صورة الابن (التي ترمز إلى التجسيد والحلول كخصائص للدين)، فمن الممكن إذاً ملاحظةُ كيف أن نشاطَ الروح القدس يتوسَّطُ للتأرجح بين الدين والعلمانية. ونظراً إلى أن الروحَ تُعتَبَرُ مادةً قادرةً على فصل ذاتها عن ذاتها في لحظة تكوّنها (أو ما يسميه هيغل السمو الخالص، الحركة الخالصة)(٢٢)، فإن عملَ الروح يتمثل في أكثر من مجرد علاقة خالصة، إنه بالأحرى نقلٌ كاملٌ و«معمَّمٌ» لَه قدرةٌ لانهائيةٌ وحرةٌ على التحرك بين الذات والآخر، بين الذات والموضوع، بين الدين والعلمانية.

ومهما كان انتشارُ هذا الاستدلال وتأثيرُه، فإن الفلاسفة واللاهوتيين يميلون إلى إغفال هذا المخيال الذي لم يتشكل في فراغ ثقافي، وهو المخيال الذي شكّل إطارَ فهم الغربِ وعمَّمَ بسهولة كبيرة نمطَ ذاتيتِهِ التي تتميز بالمرجعية الذاتية. وكنتيجةٍ لذلك، لم يكن ممكناً أبداً أن يكون مخيالاً مفرداً. فبالنظر إلى أن خلفيتَه الثقافيةَ والتاريخيةَ تَمثَّلَتْ في اللقاء بين الثقافتين الغربية وغير الغربية، والذي تلاه مباشرةً تقريباً استعمارُ البلدان غير الغربية، **كان المخيالُ منذ البدء مخيالاً مقارِناً** «يشتغل وفقاً لبنيةٍ بَانِيَةٍ ومَبْنِيَّةٍ»(٢٣). ففي الوقت الذي تمَّ فيه نَحتُ المخيالِ المقارنِ «وتَوَصَّلَ بالتالي إلى بناء الممارسات الدالة التي تَصِفُ العالَمَ الثقافيَّ والماديَّ الخاصَّ بذواتِهِ

(*) اتخاذ المسيح، كلمة الله، طبيعتَه البشريّةَ في رحم مريم العذراء [المترجم].

(٢١) Taylor, Ibid., p. 159.

(٢٢) G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller; with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 21.

(٢٣) Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, p. 147.

الاستعمارية وتصنِّفه وتشرَحه وتحلِّله وتصوّره وتفرضه وتنظمه بطرق أصبح يبدو معها دائماً ذا طبيعة غربية»، **في هذا الوقت بالذات ومن خلال عمل المقارنة**، كان هذا المخيالُ بالذات إغناءً فعالاً لهوية الثقافة الغربية[٢٤]. هكذا، كانت معالمُ الغرب واللاغرب مشروطةً ببعضها بعضاً ومنبثقة من بعضها بعضاً، أي تغني (تترجم) بعضها بعضاً داخل نموذج التمثيل الذاتي هذا. يمكن القول إن العلاقة المقارنة بين الغرب واللا - غرب كانت ولا تزال متماثلةً مع العلاقة القائمة بين الذات كذات والذات كموضوع - والاختلاف الوحيد هو أن الحركة أو الترجمة الحالية بين الغرب/اللاغرب والذات كذات/الذات كموضوع كانت في الواقع «ترجمةً معمَّمةً»[*] أو كونيةً، كان فيها الآخر إما مختزلاً في ذاته (الذات كموضوع) أو مُبعَداً من نطاق الوعي البشري برمته[٢٥]. فمن خلال هذه الترجمة المعمَّمة التي تشكل العلاقةَ المقارِنة بين الذات والآخر (لنقل مثلاً، أوروبا وآسيا/أفريقيا)، «لم يعد اختلافُ الآخرِ يبدو تهديداً؛ ربما كان عائقاً ومصدراً لمقاومة الخضوع، وكان بالتأكيد مصدراً للأدلة والتجارب من أجل التفكير في الشرط البشري ولصياغة سياسات وأدوات تغيير العالم»[٢٦].

تلخيصاً لما عرضناه من قبل، يمكن القول إن الانبثاق والتبعية التاريخييْن المتبادليْن للدين والعلمانية، اللذين أنتجا الخارطةَ المعاصرةَ لهاتين المقولتين، يرتبطان بشكل معقد بتطورِ المخيال الغربي الحديث وبتكوينِه لبنيةٍ خاصّةٍ للوعي البشري التي بدورها تمنح الامتيازَ لنوعٍ خاصٍّ من النقد أو التفكير النقدي كظاهرة كونية (الشخص الذي يقيم ذاتَه على انفصاله عن ذاته). ليس هدفنا في هذا التحليل هو أن نقترح فقط فكرةَ أن

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص١٤٧.

(*) يستعمل المساهمون في هذا الكتاب، وخصوصاً ألداير، كلمة «ترجمة» (Translation) بمعنى النقل كما تستعمل أيضاً في اللغة العربية، كأن أنقل نصاً من الإنكليزية إلى العربية. لكن معناها في سياق هذا الكتاب يتضمن أيضاً فكرة النقل من مكان إلى مكان آخر، كانتقال فكرة من مؤلف إلى مؤلف آخر، أو انتقال مفهوم من سياق تاريخي معين إلى سياق آخر [المترجم].

(٢٥) استعرنا مفهوم **الترجمة المعممة** من جاك دريدا، انظر: Jacques Derrida, «Theology of Translation,» in: Jacques Derrida, *Eyes of the University: The Right to Philosophy II* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), p. 65.

(٢٦) Venn, Ibid., p. 147.

التحوّلَ ما بعد العلماني كما صنعه فلاسفة ولاهوتيون ومنظرون بارزون للدين لا يمكن أن يقتصر تعريفُه على الطبائع المتداخلة لكل من الدين والعلمانية، وإما أن نقترح أيضاً، وهذا هو المهم، أنه لا يزال يعمد إلى استخدام أحد الأبعاد الأساسية لأطروحة العلمنة، وهو مفهوم الدين بوصفه ظاهرة ثقافية كونية ـ بمعنى أن الدين موجود في كل مكان. علاوة على ذلك، ليست المشكلةُ هي المسيحية بحدّ ذاتها، وإنما الربط المباشر لِبُنى المسيحية (خصوصاً كما عُثِرَ عليها في الكريستولوجيا الكلاسيكية التي تعود إلى القرنين الرابع والخامس من الحقبة المسيحية العامة) بالِبُنى الحديثة للذات العقلانية والفكر العقلاني نفسه (النقد كانفصال عن الذات) اللذين حدّدا بالتأكيد إمكانيات الفعل على المستويات الفردي والاجتماعي والسياسي[٢٧].

وبصيغة أخرى، ستبدو فكرةُ العلمانية وما بعد العلمانية مجردَ وهم إن لم تتجاوز استنتاجَ أن الدينَ ظاهرةٌ ثقافيةٌ كونيةٌ. إن هذه الفكرةَ أكثرُ من مجرد عودةٍ إلى الفكر المسيحي بصفته فكراً ما بعد علماني. وكان ذلك واضحاً بالخصوص في التقاطعات الغريبة التي حدثت مؤخراً بين تيارات مختلفة في الطيف السياسي والفكري الغربي (اليسار العالمي، الوسط، اليمين العالمي) كرد فعل على «تهديد الإسلام» وكذا على الأشكال الملموسة للعنف الديني والإرهاب في العالم. وبينما كان ردُّ الفعل هذا متوقعاً من مثقفي اليمين، وحتى من علمانيي يسار الوسط الليبرالي، فإن رد الفعل الفكري لليسار العالمي كان مفاجئاً أكثر[٢٨]. وبالفعل، استعان مفكرون

---

(٢٧) على الرغم من أن جيل أنيدجار لا يحيل إلى هيغل على وجه الخصوص، فإنه عبّر عن رأي مماثل في كتابه الأخير. انظر:

Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature* (Standford, CA: Standford University Press, 2008).

يحاجج أنيدجار على أنه يمكن اعتبارُ العلمنة الكامنة في المسيحية تاريخاً «انقلبت فيه المسيحية على نفسها عبر سلسلة معقدة ومتناقضة من الحركات المتوازية والحركات والطقوس المستمرة والاضطرابات والانقلابات الإصلاحية والمناهضة للإصلاح، أو الثورية والتي ليست بقدر كبير من الثورية، في الوقت الذي وصلت فيه ببطء إلى تعيين هذا الشيء الذي توصّل إلى التعارض معها في النهاية: الدين» (ص٤٥). يكتب أنيدجار أن المسيحية «حكمت على نفسها وسمّت نفسها وأعادت تجسيد نفسها على أنها «العلمانية»». وبذلك أصبحت المسيحيةُ هي «الدين» في علاقة/ تعارض مع أغيارها: **الأديان**. إن اسم الدين هو لباسُها المعلمن: «إن العلمانية هي الاسم الذي أعطته المسيحية لذاتها عندما ابتكرت «الدين»، وعيّنت غيرها أو أغيارها كـ«أديان»» (ص٤٨). إننا نتفق مع هذا التقييم، لكننا نضيف إليه الإشارة إلى دور النقد والتفكير النقدي (المخيال المقارن) كدور أساس في إنتاج الدين والأديان، أي في إنتاج مفهوم كوني للدين، وكلها صيغت بشكل جدي في كتابات هيغل.

(٢٨) إن صامويل هنتنغتون وبرنارد لويس نموذجان بارزان لليمين. ويمثل يسارَ الوسطِ كلٌّ من =

يساريون قياديون بشكل واضح بالمنابع الدينية للثقافة الغربية في جهودهم لإعادة التفكير في طبيعة السياسة، وذلك منذ انحسار الماركسية وثوران الليبرالية الجديدة على إثر نهاية الحرب الباردة[٢٩]. وجد كثير من المفكرين اليساريين البارزين أنفسَهم أمام غطرسة القوة الأمريكية العالمية الناتجة عن النصر في التسعينيات، والانبعاث المتزايد للدين في قلب السياسات الوطنية والعالمية (وفي مشروع الديمقراطية نفسه)، والفشل المذلّ لليسار «التقليدي»، الشيء الذي دفعهم إلى الدعوة بطرق مختلفة إلى تجديد الفكر السياسي الغربي/الأوروبي - «تجديد اليسار الأوروبي المتمركز حول ذاته» - من خلال إعادة ربطه بمنابعه الثقافية، أي الدين والمسيحية على وجه التحديد؛ إذ يعتقدون أن إرثَ الفكرِ الغربيِّ لا تتهدده فقط مصيبةُ النسبية الثقافية وعصرُ التصوف الجديد والوثنيةُ التي ابْتُلِيَ بها الفكرُ والثقافةُ الغربيان المعاصران،

= جون راولز ويورغن هابرماس، وأوليفيي روا بالنسبة إلى المفكرين الذين يدرسون الإسلام. حاول هابرماس في بعض أعماله الأخيرة أن يعالج التوترات القائمة بين العلمنة الغربية والموروث الأخلاقي - الديني اليهودي المسيحي الذي انبثقت منه هذه العلمنة، خصوصاً على إثر انهيار الاتحاد السوفياتي وظهور القوميات الدينية والإثنية في أوروبا ومناطق أخرى من العالم. يستند هابرماس بشكل غير مباشر في بعض كتاباته، مثل «المواطنة والهوية الوطنية: تأملات في مستقبل أوروبا». انظر:

Jürgen Habermas, «Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe,» *Praxis International*, vol. 12, no. 1 (April 1992), pp. 1-19.

انظر أيضاً كتاب جون راولز **الليبرالية السياسية** الذي يطرح فيه فكرة «توافقٍ متراكبٍ» بين منظورات أخلاقية - ثقافية مختلفة، مدعوم بمذاهب أخلاقية «شاملة» أدت بدورها إلى نشأة مجال عمومي تنظمه ثقافة سياسية، من دون أيِّ إقحام صريح للدين: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005).

إلا أن هابرماس غيَّر موقفه مؤخراً، حيث أبرز العلاقة الحتمية بين البنيات السياسية الغربية وإرث اليهودية والمسيحية الغربيتين. ولذلك شدد هابرماس على أنه يجب عدم نسيان الدور الذي أدته «بنى الوعي» والإمكاناتُ الدلاليةُ و«جوهرُ» الإرث اليهودي - المسيحي في الحياة السياسية الدنيوية المعاصرة. إن الأساس الضمني الذي تستند إليه كل هذه الأطروحات هو علم اجتماع الدين لماكس فيبر كما عرضه في دراسته الكلاسيكية **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (الذي نشر أول مرة بالألمانية سنتي ١٩٠٤ - ١٩٠٥). كانت المسألة المركزية بالنسبة إلى فيبر هي التأثير التاريخي للـ«أديان العالمية» في «بنيات الوعي» وما إذا كانت بعض النظرات الدينية إلى العالم قد عاقت عملية عقلنة الاقتصاد الرأسمالي أو سمحت بظهورها. وإذا كان تأثير الإبستيمولوجيا الكانطية (خصوصاً مقاربته للخيال) واضحاً على هابرماس وراولز، فإن مفتاحَ فهم موقفِ فيبر هو مفهومُ التاريخ عند هيغل، خصوصاً فكرته عن **الاختلاف التاريخي** التي تشغل مكانة مَركزية في تصوره لمختلف القدرات والحوافز الموجودة في الأديان العالمية. انظر أدناه.

(٢٩) ربما كان سلافوك جيجك وجياني فاتيمو أفضل من يمثل هؤلاء المفكرين.

ولكن التغييرُ الذي مسَّ الاقتصادَ العالمي أيضاً المرتبطَ بظهور الصين الاستبدادية والنتائج السياسية ـ الثقافية التي يُخشى أن يؤدي إليها هذا التغيير. وبلغة أكثر تداولاً، يمكن القول إن المعيارية الثقافوية التي ظهرت مع هذا التيار الفكري توافقت بشكل محكم مع التخوفات الأوروبية لما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر من الأسلمة وأضيفت إلى الخوف من الإسلام الغربي (الإسلاموفوبيا). إن ما نهدف إليه بهذه المجاورة الضمنية بين الدين الشرعي (= العلمانية) والدين غير الشرعي (= الأصولي) هو تأييدُ مفهومٍ أوروبيٍّ/ غربيٍّ/ بروتستانتي خاصٍّ يتمثل في الحداثة/ الثقافة المتحضرة.

تذكرنا الدعواتُ إلى العودة إلى المصادر المسيحية وإعادة إرثها، على الرغم من أنها لا تكون دائماً صريحةً، بمنطق الإصلاح الذي كان متضمَّناً في الإصلاح البروتستانتي[٣٠]؛ لذلك فإنها ترتبط بمنطق الإصلاح (وخصوصاً بـ«دافع نقل المجتمع برمته إلى معايير أعلى»)[٣١] الذي ساعد من جهة على نقل المسيحية من الممارسات الجسدية نحو حالات الباطن العقلية والقضايا المذهبية، وساعد من جهة أخرى على تدشين العلمانية الحديثة. يمكن اعتبار الإصلاح، كما برهن على ذلك جوناثان شيهان، العاملَ اللازمَ الذي حوّل عصراً منصرماً كان يتمحور حول الدين إلى العصر العلماني الراهن[٣٢]. إن منطقَ الإصلاح هذا هو ما ساعد على انفصالِ العلاقة الحميمية بين المجتمع والحياة الدينية وأصابَ الوعيَ بنوع الصدع الذي أنتج بعد ذلك «دينَ الإخلاص المتفرِّد» (الطَّوِيَّة البروتستانتية) الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من

(٣٠) يذكرنا تشارلز تايلور بأنه يمكن اعتبار النزعة الدنيوية بمعناها الغربي الحديث نتيجةً لـ«تاريخ طويل من الحركات الإصلاحية داخل المسيحية». ففيما بدأت هذه الحركات الإصلاحية بمحاولات تطهير المسيحية من المعتقدات والممارسات الشعبية، كان مجهودُ الإصلاح أيضاً مسؤولاً عن: (١) ظهور نظام طبيعيٍّ لاشخصيٍّ أصبح فيه تدخلُ الله في الطبيعة أقلَّ تواتراً، (٢) انبثاق علم طبيعيٍّ خالص، (٣) تَغَيُّر الذاتِ التي أصبحت منفصلة عن كل شيء يوجد خارج الذهن، (٤) وربما الأهم، تطهير عملية التفكير بوصفها نقداً، أي تفكيراً نقدياً سيرتبط بعد عصر الأنوار بالإلحاد. لكن المفارقة هي أن حركة الإصلاح بدأت بمحاولة تطوير المسيحية. إن هذا المجهود من أجل تهذيب الذات والمجتمع والفكر هو ما أطلقنا عليه مصطلح «منطق الإصلاح». انظر:

Taylor, *A Secular Age*, pp. 61-88.

(٣١) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٣٢) Jonathon Sheehan, «When Was Disenchantment? History and the Secular Age,» in: Warner, Van Antwerpen, and Calhoun, eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, p. 226.

تصورنا للعصر العلماني. وبعبارة أخرى، تعتبر الدعواتُ الأخيرةُ إلى تجديد إرث المركزية الأوروبية جزءاً لا يتجزّأ من تقليد التبرير(*) الذي أدمج عودةَ المصادر الدينيةِ واستعادتَها وإصلاحَها في الإطار التاريخي. يذكرنا شيهان على نحو مفيد بأن هذا «المنطق التاريخي للتبرير يعمل... على ضمان... الاحتفاظ بالمسيحية كتاريخ لا يمكن للحاضر أن يتجاهل حضوره إلا على حساب أصالته»(٣٣).

إن الأساس هنا هو العنصر التاريخي ـ فكرة الزمن كعنصر مركزي في مهمة استعادة (أي إصلاح) التقليد ـ الذي تم بناؤه على قاعدة التبعية المتبادلة بين الدين والعلمانية(٣٤). وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، بقدر ما أن فكرة التاريخ والتاريخي ترتبط بمفهوم الذاتية كذات منشطرة، ومن ثَمَّ بممارسةٍ **نقديةٍ** للانفصال عن الدين (وهي ممارسة يمكن اقتفاء أثرها في تقاليدها الفكرية اليونانية والمسيحية والغربية الحديثة)، فإن هذا الارتباطَ يعبّر بشكل ملائم عن العمل الذي أنجزته العلمنة والنقد العلماني. زد على ذلك أنه بما أن منطقَ الإصلاحِ الذي أدى إلى انبثاق العلمانية «يمثل ديناميةَ انتشار الدين»، فمن الممكن أن نقترح أن العلمانية توجد في قلب الدين **منذ اللحظة نفسها** التي انبثق فيها الوعيُ البشريُّ نفسُه كذاتية منشطرة. وبصيغة أخرى، حافظت العلاقةُ بين الدين والعلمانية على استمرارها بفضل تصورٍ معينٍ للتاريخ، وليس هذا التصورُ سوى لحظةِ انبثاقِ شكلٍ معينٍ من الوعي الذاتي بوصفه الموقف النقدي الذي لم يقم فقط بتحديد الطبيعة نفسها للإنسان الغربي الحديث باعتباره المركز العلائقي للعالم، ولكن نصّب نفسَه بوصفه عالمياً لدرجة أن التبعية المتبادلة بين فكرتَي الدين والعلمانية والزمن والوعي تم ترسيخها بعد ذلك في كل ثقافة أخرى بوساطة عمل الإمبريالية.

(*) جزء من اللاهوت ينزع إلى الدفاع عن الدين ضد الهجومات التي يتعرض لها («التبرير السلبي») وإلى البرهنة على حقيقة السمة الإلهية للمسيحية للوصول بذلك إلى حكم المصداقية الذي يعتبر منطلق الانخراط في الإيمان («التبرير البنّاء») [المترجم].

(٣٣) المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٣٤) Ananda Abeysekara, *The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Futures* (New York: Columbia University Press, 2008).

هيوم وهيغل وتعميم الدين

هكذا، وحتى قبل أن تصبح العلمانيةُ واقعاً سياسياً، كانت كلُّ ثقافات العالم (وبالفعل التعددية الممكنة نفسها) حاضرةً في إطار التطور التاريخي، بحيث وفرت المسيحيةُ المخططاتِ الأوليةَ الأساسيةَ لخريطة ثقافات العالم وتطورها التاريخي. واستطاعت المسيحية، من خلال هذا الترتيب السردي الناشئ للثقافات على شبكة العالم، أن تَشْغَلَ كلَّ مواقع المسؤولية الفكرية المتاحة ـ «كي تملك الماضي... بوصفه الفاعل الأصليَ للعصر العلماني، وأيضاً كي تتنصل من مسؤوليتها عن ذلك»[٣٥]. إن الجزءَ البارعَ في كل هذا هو السردُ نفسُه؛ ذلك أن السردَ هو من اعترف بالثقافات الأخرى كدين (أديان) من جهة؛ وفي لحظة الاعتراف نفسها وضعها بعيداً في مكان ملائم لها ومن جهة أخرى، بما أنه تزامن مع الانتقال الواضح المتمثل في الزمن (أو التاريخ)، فإنه هو مَن ضَمِن للمسيحية حقَّ المطالبة: (١) بالحاضر (العصر العلماني الذي نعيش فيه جميعاً)، (٢) بماضيها (تاريخ دين (أديان) العالم ـ أو بالتاريخ الديني للعالم)، (٣) وهذا ربما هو الأهم، بمستقبلها ما بعد العلماني الذي سيستلزم تجديدَ العلمانية بالعودة إلى المصادر الدينية[٣٦].

إن ما يعزّز سردَ الانتقالِ هذا من الدين إلى العلمانية ثم إلى ما بعد العلمانية، الذي يربط العالمَ مكانيّاً وزمانيّاً، هو مفهومُ **الدينِ بوصفه ظاهرةً كونيّةً**. وبالفعل، يجب أن لا يفاجئنا استنادُ التفسيراتِ الفلسفيةِ للعلاقة: دين ـ علمانية ـ ما بعد علمانية إلى القدرة على تصور الدين كظاهرة كونية؛ إذ يمكن العثور على سوابق لها في أعمال كبار مفكري عصر الأنوار أمثال ديفيد هيوم في منتصف القرن الثامن عشر، وبشكل أكثر عند فريديريك هيغل في مطلع القرن التاسع عشر.

كانت إحدى أهم المشكلات بالنسبة إلى هيوم وهيغل معاً هي إيجاد حلٍّ فكريٍّ موثوقٍ لمشكلة التعددية والاختلاف الثقافي كما تمظهرت في تقارير المستكشفين والمبشرين والمستشرقين. فعلى الرغم من أن هيوم وهيغل اشتغلا في سياقات مختلفة ومراحل زمنية مختلفة وبمواد مختلفة (التي كانت

---

(٣٥) Sheehan, Ibid., p. 240.

(٣٦) للاطلاع على استدلال مماثل، انظر مثلاً: المصدر نفسه، و Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, chap. «Secularism».

في متناولهما)، فإن الحلَّ المناسبَ الوحيدَ في رأيهما للمشكلة التي يمثلها التنوعُ المتزايدُ للمعتقدات والممارسات الثقافية غير المسيحية كان هو إدماج هذه الأخيرة في مقولة دينٍ مشكَّلةٍ على غرار الفهم البروتستانتي للدين، مقولةٍ يوجد «الاعتقاد والممارسة في مركزها المفهومي»(٣٧). لقد كان هيوم الأكثرَ ترحيباً بفكرة الدين كمقولة كونية، كما نلاحظ ذلك في كتابه **التاريخ الطبيعي للدين** الذي يعيد فيه أصلَ الدين إلى تجاربَ بشريةٍ خاصّةٍ هي الأمل والخوف، مدافعاً عن فكرة أن «الآثار الأولى الغامضة للدين» تتمثل في «العواطف العادية في الحياة البشرية»(٣٨). لكن هيوم أشار بوضوح في هذه المقالة المؤثرة إلى أنه إذا كان الدينُ ظاهرةً مشتركةً (كل إنسان ربما عنده دين)، فإنه ليس بالضرورة ظاهرةً كونيةً.

بينما تبقى الحججُ التي قدمها هيوم لتأييد أو دحض نموذج الدين القابل للتطبيق على المستوى الكوني حججاً ضمنيةً، فإنها لم تحظَ بتنظيرٍ صارمٍ في أعمال هيغل. وبالفعل، لم يقم هيغل في محاضراته في جامعة برلين حول فلسفة التاريخ والدين سوى ببناء هذا النموذج في شكل خطاطةٍ مقارنةٍ أطّرت المعرفةَ التجريبيةَ والتفسيريةَ للثقافات الأخرى بتوجهٍ تاريخانيٍّ يطابق إلى حدّ كبير التوجهَ المذكورَ سابقاً. كان الهدفُ الأساس لهيغل في محاضرات جامعة برلين هو التصدي للتأثيرات الفلسفية للربوبية(*) والنقاشات الدائرة حول الدين الطبيعي. يرى هيغل أن مثل هذه الخطابات، وخصوصاً تلك التي نشرها المستشرقون الأوائل، وفرت ضمنياً ملاذاً آمناً للثقافات الآسيوية، وهي وسائل استطاعت بواسطتها تلك الخطاباتُ على العكس من ذلك أن تؤثر في العقلية الفكرية الأوروبية، على أمل أن تتمكن بالتالي من إزاحة وجهة النظر المهيمنة للهوية الثقافية المسيحية الأوروبية أو تقويضها.

(٣٧) Robert Baird, «Late Secularism,» in: Janet R. Jakobsen and Ann Pellengrini, eds., *Secularisms* (Durham: Duke University Press, 2009), pp. 165-166.

(٣٨) David Hume, *The Natural History of Religion and Dialogues Concerning Natural Religion*, edited by A. Wayne Colver and John Valdimir Price (New York: Oxford University Press, 1976), p. 33.

(*) Deism، عقيدة دينية ترفض كلَّ أشكال الوحي وتؤمن فقط بوجود الله بوصفه سبب وجود العالم من دون أن تستند في البرهنة على ذلك إلى نصوص دينية. كما يعتقد الفكر الربوبي أنه يمكن للإنسان أن يفهم بعض خصائص الله بقدراته العقلية. وتمجد هذه العقيدة نوعاً من الدين الطبيعي الذي يعيشه المؤمن بالتجربة الفردية والذي لا يقوم على أي تقليد مكتوب [المترجم].

كانت المشكلةُ بالنسبة إلى هيغل هي كيف يمكن التمييز بين الدين المسيحي بوصفه ديناً له تاريخ خاص (وبالتالي قادراً على النقد الذاتي والعلمنة) و**الأديان** الأخرى، وخصوصاً الآسيوية، التي تفتقد التاريخ. وتَمَثَّلَ جوابُ هيغل في بناء موقفٍ نظريٍّ ثابتٍ (مفهوم الدين العام) يمكن استعماله كوسيلة **لمقارنة** الثقافات الشرقية (الديانات الخاصة) بواسطة إطار أنطولوجي. يحيل مصطلح **الأنطولوجيا** إلى نوع من الاستمرارية الأساسية للحظاتٍ مختلفةٍ في التقاليد الفلسفية واللاهوتية الغربية (ولا سيما التقليد اليوناني [الأنطو onto]، والتقليد السكولائي القروسطوي [ثيو theo]، والتقليد الإنسي [لوغو logo أو لوجيك logic])، وهي استمرارية تتحدى الرواية العلمانية الأنوارية المهيمنة التي تشكل فيها الحداثة والنزعة الإنسية قطيعةً جذرية مع التقليد الديني السابق(٣٩).

تتمثل عبقريةُ هيغل في كونه أدمج **الدينَ** (بواسطة البراهين الأنطولوجية على وجود الله) والعلمانية (بواسطة موجِّه التاريخانية) في عملٍ **مقارنٍ** لثقافات مختلفة. وفقاً لقواعد خطاطته، إن درجة التفكير المتماسك والواضح لأي ثقافة في «المتعالي» تطابق قدرتَها على الانبثاق في التاريخ، أي قدرتها على تحرير نفسها من الوجود الطبيعي الخالص. ويعتبر ذلك أيضاً معياراً لقياس قدرة هذه الثقافة على التفكير **بطريقة نقدية**، التي تقاس بقدرتها على فصل ذاتها عن ذاتها - ويعتبر كذلك معياراً لقياس درجة علمانيتها. توضح القراءةُ المتأنيةُ للخطاب الهيغلي أن مفهومَ الدين العامّ تم تجسيده بالإدماج - الإقصاء المتزامن للثقافات الآسيوية داخل التاريخ (أي إدماجها في مجال الدين الذي يعتبر في الآن نفسه إقصاءً من مجال التاريخ/العلمانية). فضلاً عن ذلك، تم تجسيدُ مفهوم الدين كظاهرة كونية في عملية تهذيبِ نمطٍ خاصٍّ من التفكير، أي ما أُطلِقَ عليه الموقفُ النقديُّ المميِّزُ للغرب الحديث، وهو الموقف الذي يصبح فيه من المتعذر تمييزُ عملية التفكير عن **الترجمة المعمَّمة** بوصفها قدرةً لانهائية وحرة على الانتقال بين الكوني والخصوصي.

وبالإجمال، تطابق الخطاطةُ الأنطولوجيةُ لهيغل بين العقل والمسيحية، وتغلق بذلك العلاقةَ الدائريةَ القائمةَ بين الوعي التاريخي وعلمانية النقد

(٣٩) Mandair, Ibid.

المفترضة والهوية الحضارية الغربية، وذلك بدقة تفوق دقةَ أي لحظةٍ أخرى في تاريخ الفلسفة. لكن الأهم هو أن هيغل استطاع أن يحقق هذه الدائرية في التاريخ والنقد والعلمانية من خلال تحديد الآخرين الملموسين (آسيا، أفريقيا... إلخ) ككيانات «دينية»، وأن يقوم بعد ذلك بإدماجهم/إقصائهم في نظام المعرفة والوجود. وبعبارة أخرى، استطاع هيغل بفضل قانون التاريخ/النقد/العلمانية أن يبني علاقةً بين أوروبا/المسيحية وأغيارها (its others)، لكنها علاقةٌ يتم فيها إقصاءُ الآخر من خلال إدماجه في أنظمة المعرفة والوجود. لقد أصبح هذا الإدماج/الإقصاء المتزامن ذريعةً لجعل مواجهة الثقافات غير الغربية عمليةً غيرَ ضارةٍ من الناحية السياسية. وقد تحقق ذلك بوضع هذه الثقافات في أدنى محورٍ عموديٍّ يُمثِّل تطورَ ثقافاتِ العالم (سموَّها الذاتي) من الدين إلى العلمانية، ثم ربما إلى ما بعد العلمانية[٤٠]. وكان الهدف المزدوج لهذا الوضع هو إعطاءُ هذه الثقافات غير الغربية هويةً قابلةً للمقارنة ويمكن التعرف إليها، ومن خلال ذلك تقويضُ قدرتها على المساهمة بأي شكل في الحداثة[٤١]. وكان لهذه الخطاطة المقارنة الجديدة

(٤٠) إن هذا المحور العمودي محور افتراضي بمجمله، إنه عمل متخيَّل للسرد نفسه.

(٤١) يمكن اعتبار الخطاطة المقارنة (المدعَّمة بالديني ـ العلماني/ما بعد العلماني) من جهة كجزء من قلقٍ شاملٍ استشعره المثقفون الأوروبيون من انحلالٍ أصليٍّ (أزمة هوية) مسَّ قلبَ المفاهيم التي تربط بينها علاقاتٌ داخليةٌ، وهي أوروبا والحداثة والمسيحية. وبعبارة أخرى، لم يكن رد فعل هيغل على هذا القلق رداً إبستيمولوجيّاً فقط، بل كان ذا عمق سياسي، وهي أطروحة يتردد صداها في كتاب مايكل هارت وأنطونيو نيغري المؤثر **الإمبراطورية**؛ إذ يعتقد هارت ونيغري أن الحداثة لم تكن أبداً مفهوماً أحادياً، وإنما كانت تتمظهر بطريقتين؛ كان النمط الأول يتجسد في عملية ثورية جذرية قطعت علاقتَها بالماضي وأعلنت عن علاقة المحايثة بين العالم والحياة، واضعةً الرغبةَ البشريةَ في مركز التاريخ. ويرى المؤلفان أن فلسفة سبينوزا تمثّل بشكل جيد هذا التوجه نحو المحايثة. لكن يمكن أيضاً تبيّنُ هذا التوجه في فلسفات الثقافات الشرقية التي يُفتَرَضُ أنها فلسفات «حلولية»، وخصوصاً الثقافات الهندية والصينية. كما أن هناك بالمقابل نمطاً آخر للحداثة نَشَرَ عُدَدَةً متعاليةً لكبح إمكانية تحرير العامة من الناس. وانتهى صراع الهيمنة بين هذين النمطين بانتصار النمط الثاني، ومن ثَمَّ انتصار قوى النظام التي كانت تسعى إلى إبطال المفعول الثوري للحداثة. وفي الوقت نفسه، انعكس هذا الصراع الداخلي في قلب الحداثة الأوروبية على المستوى العام في شكل صراع خارجي؛ ذلك أن القوة ضد الثورية التي سعت إلى التحكم في قوى التغيير المحتمل داخل أوروبا بدأت تحقق إمكانيةَ وضرورةَ إخضاع الثقافات الأخرى للهيمنة الأوروبية. ونشأت بذلك المركزية الأوروبية كرد فعل على إمكانية مساواةَ جديدة بين البشر. انظر:

Antonio Negri and Michael D. Hardt, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp. 74-77.

لقد لخصّ تجديدُ هيغل للمخيال المقارن للغرب هذا النمطَ الثاني من الحداثة بطرق مختلفة؛ =

نتائج بعيدة المدى. إن استعمال هذه الخطاطة لأول مرة لمصطلحات **الحلول** (pantheism) و**التوحيد** (monotheism) و**الشرك** (polytheism) كمقولات «تاريخية عالمية» أو مقارنة، سمح لها بتقديم فهم حدسيٍّ لـ«معنى - قيمة» كلِّ ثقافةٍ أُدخِلَتْ في المحور[٤٢]. لا يتمثل البعدُ المَاكرُ لهذه الخطاطة في مجرد تمثيل التنوع والتعدد والاختلاف والزمن والآخر (الآخرون) بواسطة بناءٍ معينٍ للـ«عالم» فقط، وإنما على وجه الدقة بواسطة تجسيدِ وصيانةِ المجموعات الخاصة المتمثلة في «أوروبا» و«الغرب» و«المسيحية» و«العلماني» من خلال مقولة الدين الكوني[٤٣]. هذا الانتقال هو ما سمح لهيغل ومن بعده لجمهرة من المستشرقين والمبشرين والفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين وعلماء الاقتصاد وعلماء الدين، بتطبيق نماذج تعترف بتنوع الثقافات العالمية من خلال التشابه والاختلاف؛ فأصبح من الممكن الاعتراف بالثقافات غير الغربية بوصفها أدياناً (ومن ثَمَّ تشبه «ديننا»، أي المسيحية، وتشكل جزءاً من الوحدة البشرية الواسعة)، لكنها أصبحت تُستخدم في الآن نفسه للتمييز بين البشر/الثقافات على أساس سموّهم/سموّها الديني المختلف بالضبط (= عدم التوافق مع الثقافات الأوروبية العلمانية). هذه الخطاطة المزدوجة، التي تعمل في آنٍ معاً على **إنتاج أديان** العالم كمقياس لاختلافها التاريخي عن الغرب وعلى حرمانها من القدرة على تجاوز ذاتها

= فكما يشير إلى ذلك هارت ونيغري، إن المشاريع الفكرية الشبيهة بمشروع هيغل «لم يكن لها أن تنشأ إلّا انطلاقاً من الخلفية التاريخية للتوسع الأوروبي... المرتبط بالعنف الحقيقي الذي مارسه الغزو والاستعمار الأوروبيين» (ص٨٢). إلا أن التهديد الحقيقي بالنسبة إلى هيغل لم يكن مادياً وإنما فكرياً - وهو تهديد للتصميم ذاته للمفهوم. ومن ثَمَّ يمكن اعتبار الخطاطة الأنطولوجية رسماً بيانياً للسلطة يقدم في الوقت نفسه آليةَ سلطةٍ للتحكم في قوى التغيير المفوَّضة في أوروبا التي أيدت المستوى الثوري للمحايثة، ودعمت كذلك «رفض الإرادة غير الأوروبية». ويمكن أن نعتبر فكرَ خصوم هيغل في فترة هيمنته، أمثال شيلينغ وشوبنهاور، أمثلةً جيدةً على «الإرادة غير الأوروبية». لمزيد من التَفاصيل، انظر:
Mandair, *Religion and the Specter of the West*, pp. 154-155.

(٤٢) استعرنا مصطلح «المعنى - القيمة» من ليديا ليو. انظر:
Lydia Liu, «The Question of Meaning-Value in the Political Economy of the Sign,» in: Lydia H. Liu, ed., *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulations* (Durham: Duke University Press, 1999), pp. 13-44.

(٤٣) انظر مثلاً: Tomoko Mazuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005).

يوجد شرح مفصّل لخطاطة هيغل المعرفية - السياسية، في: Mandair, Ibid., pp. 147-160.

أو إصلاحها إلا من خلال عملية تطورية قائمة على الأنماط الغربية، تم ابتكارها من أجل استخدامها فكريّاً وسياسيّاً في الحقبتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية.

من الواضح أن تنويعاتِ هذه الخطاطة المتمركزة حول أوروبا وُجِدَتْ داخل سياسة التحديث الإمبريالية الواسعة المدرَكة كرسالةٍ حضاريةٍ عند الرجوع إلى «سائر العالم». فقد تمّ من الناحية الفكرية إدماجُ أبعادِها في تفسيراتٍ تأويليةٍ للطبيعة الجوهرية للثقافات غير الغربية التي سيتم في النهاية إدماجُها بسلاسة في نسقِ العلوم الإنسانية الناشئة. إذ تُوفِّرُ هذه الخطاطةُ، داخل خطاب الديانات العالمية الناشئ، فهماً حدسيّاً لـ«قيمة ـ معنى» الثقافات من خلال مبدأ «الترجمة المعمَّمة» ـ وهي آلية لوضع ثقافاتٍ مختلفةٍ في نظام تصنيفيٍّ للتكافؤ يمكن فيه إسنادُ المعاني ـ القيم النسبية لكلِّ ثقافةٍ كي تكوّن قابلةً للتبادل/المقارنة. عندما تضع هذه المقاربةُ معنى ـ قيمةَ مختلفِ الثقافات في نظام التبادل/المقارنة، فإنها تستبدل بالفعل مشكلَ الترجمةِ الملموسَ (ومن ثَمَّ القلق من مواجهة حقيقية) بعملِ التمثيل الخاصّ بالاقتصاد السياسي للعلامة. هكذا، في سياق التبادل والمقارنة الثقافييْن الذي بدأ يوازي تبادلَ السلع في الاقتصاد السياسي للإمبراطورية، أمكن اعتبارُ نظام التبادل/المقارنة المتأصّل في المخيال الثقافي المقارن للغرب نِدّاً لنظام التبادل النقدي العالمي (Monetary Exchange) الذي تطور في الوقت نفسه تقريباً كما أشار إلى ذلك كارل ماركس.

عمليّاً، تمّ نقلُ مبدأ «الترجمة المعمَّمة» (الذي جمع المسلّمةَ القائلةَ إن النقدَ (critique) عملٌ علمانيٌّ بالمسلّمةِ القائلةِ إن الدينَ مقولةٌ كونيةٌ)(٤٤) بطريقة خفية تقريباً من النصوص الفلسفية إلى عمل المستشرقين والمبشرين، بوصفهم المفسرين/المترجمين المفضلين للنصوص والممارسات الثقافية الأساسية للأهالي. وانتقلت «الترجمة المعمّمة»، وبسهولة تامة مرة أخرى، من هنا إلى قرارات صناعة السياسات لدى المديرين والمشرّعين والمُربِّين خلال المرحلة الاستعمارية، ثم انتقل بشكل حاسم إلى المشاريع الإصلاحية

---

(٤٤) للاطلاع على شرح مفيد للعلاقة بين العلمانية والنقد، انظر مقالات طلال أسد الأخيرة المنشورة في: Talal Asad [et al.], eds., *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury and Free Speech*, Townsend Papers in the Humanities; no. 2 (Berkeley, CA: University of California Press, 2009).

والوطنية (الدَنْيَنَة [بناء دولة دينية = religionizing] والعلمنة) الخاصة بالنخب المحلية في مناطق متعددة من العالم الاستعماري(٤٥). ونعرف جيداً اليوم أن عملَ خطاطةِ الترجمةِ المعمَّمةِ لم يتوقف بالتأكيد مع نهاية المرحلة الاستعمارية، بل ما زال يتخلل التاريخانية والنقد العلماني اللذين ما زالا يسندان العلوم الاجتماعية المعاصرة، حيث ما زالا يستبعدان نظريّاً الثقافات غير الغربية و«يمنعانها من دخول المعنى (حقل الاتصال والتفاعل البشريين الماديين والفكريين)»، ولكن في الوقت نفسه «يحتفظان بها ويعيدان تسميتها وينصبانها بواسطة حركةٍ تطوعيةٍ من الدرجة الثانية بوصفها الآخر الطيفي للمعنى»(٤٦).

نظراً إلى أن النظامَ العلماني ـ التاريخاني خرج من دين خاص (المسيحية)، وكي يبرر طموحَه بأن يكون خطاباً كونيّاً يفي بوعده بالسلم، وجب عليه أن يكون قادراً على **إنتاج** الدين في مواقع ثقافية أخرى. لكن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بالتسليم بأن الدينَ ظاهرةٌ كونيةٌ، أي بأنه يجب أن يكون للدين منطقٌ يستلزم ترجمةَ ذاتِه، الشيء الذي يعني أنه يمارس عنفاً خفيّاً على أي ثقافة يواجهها. حينها فقط يمكنه أن يكون مرغوباً فيه من طرف الجميع من دون فرضِ عنفٍ استعماريٍّ مباشر. ونتيجة لذلك، وكما يشير إلى ذلك دينغواني وراجان، فإن التشخيصَ المعياريَّ والسائدَ للغرب بوصفه مجتمعاً علمانياً (و/أو ما بعد علماني) في مقابل اللاغرب غير

---

(٤٥) لا نقترح هنا قطعاً أن خطاطة هيغل (أو الأيديولوجيا الهيغلية) لم تلقَ اعتراضاً خلال القرنين الأخيرين، بل إن كلّ ما نقترحه هو أنه عندما يلقي المرء نظرة إلى تقاطع الرموز الأساسية التي تكوّن الهوية الحضارية الغربية ـ كما هي متجذرة في تقاطع المسيحية و«الموقف النقدي» والتاريخانية والعلمانية والليبرالية والديمقراطية والحرية... إلخ ـ فإنه سيلاحظ أن هيغل هو الذي استطاع أن يجمع بينها كلّها بطريقة لم يستطع مفكرون آخرون القيام بها. وعلى الرغم من أن الفكر الهيغلي تعرض لمعارضة صارمة، فيبدو أن خطاطته الأساسية لم تختفِ وتحوّلت إلى ما يمكن أن نطلق عليه «المخيال الاجتماعي» العالمي/الغربي، وذلك جزئيّاً من خلال الاستعادات الأكثر استساغةً وإتقاناً لخطاطته المقارنة على يد كارل ماركس وماكس فيبر وإرنست ترولتش وكثير من علماء الدين خلال القرن العشرين. واليوم أيضاً، إذا نظر المرء مليّاً إلى كثير من المرافعات ما بعد الحديثة وما بعد العلمانية دفاعاً عن الهوية الحضارية الغربية (مثلاً، سلافوك جيجك، مارك تايلور، تشارلز تايلور، من بين آخرين)، سيلاحظ أن هيغل لا يزال يمثل مرجعية أساسية.

(٤٦) Rey Chow, *The Age of the World Target: Self-Referentiality in War, Theory and Comparative Work* (Durham: Duke University Press, 2006).

للاطلاع على نقاش كامل حول هذه النقطة، انظر أيضاً: Mandair, *Religion and the Specter of the West*, p. 40.

العلماني (و/أو ديني) يبقى تشخيصاً مقنعاً حتى وإن عدّل نبرات المقاربة الذاتية والتساؤلات ما بعد الحديثة اللائقة سياسياً المنتشرة في أوساط مفكرين في الحقل الأكاديمي الغربي، كما يظهر في المقتطف التالي الذي ورد في ندوة أوروبية ـ أمريكية كبرى حول «الأنظمة اللاهوتية السياسية»:

«إن الحدودَ الصارمةَ، المدركَةَ على أنها كونيةٌ من حيث الملاءمة والتطبيق، التي فَصلت بها البنياتُ الاجتماعيةُ العلمانيةُ المجالَ العامَّ للعمليات السياسية عن الالتزامات الخاصة بالقيم التي رسختها الأديانُ والتقاليدُ الروحيةُ، أثبتت بدلاً من ذلك أنها مصدرُ مقاومةٍ متزايدةٍ من قبل الثقافات التي لا يُعتَبَرُ فيها تفوقُ هذه البنياتِ بديهيّاً.

يصرّ ما جاء في البيان على الحاجة الملحة لفهم المقاومة الدينية لضغوطات العلمنة والاندماج الثقافي ـ السياسي الكامنة في المصادر الدائمة للتوتر بين الغرب «العلماني» والمجتمعات النامية التي يتم تصورها في الغرب على أنها هي «المستفيدة من العولمة»»[٤٧].

إن ما يلفت دينغواني وراجان الانتباهَ إليه هو ظاهرةُ صناعةِ الدينِ، أي واقعةُ أن «الدين ما زال يُستخدَمُ كعلامةٍ مميزةٍ لكفاح الأقليات دفاعاً عن هويتها. فعلى الرغم من أنه يمكن تحميلُ الغربِ المُعَوْلَم مسؤوليةَ هذا التطور، إلا أنه يظل ضمنياً الجزءَ العلمانيَّ [أو ما بعد العلَماني] في هذه الرواية»[٤٨] وكما سبق أن أسلفنا، تَنْتُجُ ظاهرةُ صناعة الدين أساساً من الفكرتيْن المتداخلتيْن: الاختلاف الثقافي والنقد العلماني، والفكرة المرتبطة بهما: الاعتقاد بأن الدينَ ظاهرةٌ ثقافيةٌ كونيةٌ.

مقاومة مفهوم الدين كظاهرة كونية

ننتقل الآن إلى التيار الفكريّ الثالث الذي أسهم في إعادة النظر في الدين والعلمانية. تضم هذه الجماعةُ المهمةُ مفكرين لهم اهتمامٌ بتاريخ الدراسات الدينية كتخصص معرفي[٤٩]، ومفكرين يركزون على التاريخ

(٤٧) Anuradha Dingwaney and Rajeshwari Sundar Rajan, *The Crisis of Secularism in India* (Durham: Duke University Press, 2007), p. 3.

(٤٨) المصدر نفسه، ص٣ ـ ٤.

(٤٩) يشمل هذا التيار مفكرين أمثال جوناثان سميث وراسل ماك كتشيون ودانيال دوبويسون =

الاستعماري للأديان في مناطق مختلفة كأفريقيا وجنوب آسيا[٥٠]. وتعتبر أعمالُ طلال أسد أهمَّ ما أثر في هذا التيار الفكري[٥١]. يلاحظ هنت دي فريس أن ما يميز طلال أسد تمييزاً واضحاً عن التيارات الفكرية التي وصفناها سابقاً بالتيارات ما بعد العلمانية أو ما بعد الحديثة المدافعة عن اللاهوت السياسي الذي يصرّ على الطابع الكوني للدين، هو أن «اهتمامَ أسد أقلُّ تأويليةً من اهتمام الأنثروبولوجيين النحويين. فقد اتبع نصيحةَ فتغنشتاين بالاهتمام بـ«الاستعمال» وليس بـ«المعنى»، نائياً بنفسه عن كلِّ محاولاتِ إضفاءِ طابعٍ جوهريٍّ على «الدين» أو على نظيره المفترض «العلمانية»، ومُصِرّاً بدلاً من ذلك على النظر إليهما معاً كشيء «سيروراتي» (processual) وليس كـ«أيديولوجيا ثابتة»[٥٢].

= وتيموثي فيتزجيرالد وتوموكو مازوزاوا. انظر مثلاً: Jonathon Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003); Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Genesis Religion and the Politics of Nostalgia* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion* (Baltimore, MA: John Hopkins University Press, 2003); Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2003), and Mazuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism.*

(٥٠) من أبرز الأسماء التي تمثل هذا التيار ديفيد تشيدستر وريتشارد كينغ وهارجوت أوبروي وفاسودا دالميا وصبا محمود وبيتر فان دير فير. انظر مثلاً:

David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville, VI: University Press of Virginia, 1996); Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»* (London: Routledge, 1999); Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), and Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

وللاطلاع على مزيد من الأدبيات النقدية الأخيرة المتعلقة بمفهوم الدين، انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٥١) Talal Asad: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (London: John Hopkins University Press, 1993), *and Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

والأخير صدر بالعربية بعنوان: **تشكلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة** (جسور، ٢٠١٦).

(٥٢) Hent de Vries, «Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political,» in: Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World* (New York: Fordham University Press, 2006), p. 69.

طبّق كثير من العلماء المرتبطين بهذا الحقل المؤثر والمتنامي بسرعة تحليلَ فوكو الجنيالوجي للسلطة، واستكشفوا في نظام المعرفة الغربية البناءات الأيديولوجية لمصطلح **الدين**. ويعتبر الشكُّ في فكرة الدين كمقولةٍ كونيةٍ أهمَّ ما تتضمنه هذه المقاربةُ الجنيالوجيةُ وأحدَ العوامل التي توحِّد أولئك العلماء؛ ذلك أن ما يتفقون عليه جميعاً هو أن «الدينَ» كما نعرفه اليوم ظاهرةٌ حديثةٌ ظهرت في الغرب وترتبط بتكوينات «العلمانية». ومن ثَمَّ، فإن «الدين» و«العلمانية» ليسا كونيّيْن(٥٣).

أشار محللو الخطاب إلى أن هناك ثقافاتٍ ومجتمعاتٍ لم يكن الدينُ موجوداً في معاجمها المحلية، على الأقل إلى حدود المرحلة الاستعمارية، ومن ثَمَّ فمن الممكن جداً تنظيمُ مجتمعاتٍ من دون مفهوم «الدين» أو الابتكارات الدينية ـ العلمانية. وتعتبر اليابان والصين والهند أمثلةً جيدةً على هذه الثقافات. إن هناك براهينَ تجريبيةً متزايدةً على أن ما نسميها اليوم الهندوسية والسيخية والبوذية أصبحت جزءاً من مجموعة «الديانات العالمية» فقط في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين(٥٤). ولذلك يجدر التساؤل لماذا ما «زلنا» نتحدث عن **الأديان** الهندية واليابانية والصينية. إحدى الإجابات عن ذلك على الأقل يجب أن تكون ذات علاقة برسوخنا المؤسساتي والفكري داخل الحقل الأكاديمي الحديث الذي كان متورطاً تماماً في الابتكار النظري للغات الكونية، مثل خطاب «الديانات العالمية» وتطبيقه في صنع السياسات الاستعمارية ومشاريع الإصلاح الاجتماعي ـ

---

(٥٣) إلا أن هناك أصواتاً داخل هذه الجماعة من العلماء تدافع عن فكرة أنه يجب إعادة مسار الدين إلى الأزمنة ما قبل الحديثة. وكمثال على ذلك، عمل خبير العصر القديم المتأخر دانييل بوياران الذي يُرجِعُ بداياتِ تكوّنِ النوع الجديد من الهوية التي نطلق عليها اسم الدين إلى التمييز بين المسيحية واليهودية في القرن الرابع. انظر:

Daniel Boyarin, «Semantic Differences; or, «Judaism»/«Christianity», » in: Adam Becker and Annette Yoshiko Reed, eds., *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), pp. 65-85, and Daniel Boyarin, *Dying for God* (Stanford, CA: Stanford University Press, 199), pp. 7-19.

(٥٤) انظر مثلاً:

Mandair, *Religion and the Specter of the West*; King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*, and Van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*.

السياسي في المراحل الاستعمارية وما بعد الاستعمارية. وبالفعل، إن تشبث علماء الدين، وخصوصاً أولئك الذي يشتغلون داخل أقسام الدراسات الدينية، بالحفاظ على خطابٍ حول «الدين» كشيءٍ قابلٍ للعزل وجديرٍ بالدراسة في ذاته يشكّلُ عائقاً مؤسساتياً مهماً للسير قدماً في التفكيك الإبستيمولوجي والجينيالوجي للدين وللخطابات العلمانية ـ الليبرالية التي يوجد متضَمَّناً فيها. فضلاً عن العوائق المؤسساتية الأكاديمية، هناك أيضاً قوى غير أكاديمية لا تزال تشتغل بكثافة للحفاظ على الخطاب الديني ـ العلماني المهيمن. إننا نقترح أن يتم النظر إلى الخطاب الأكاديمي حول الدين ليس كمجرد انعكاس لخطاب الدولة القومية (إنه كذلك في الواقع)، بل الأهم من ذلك كممارسة للاستعمارية (coloniality). وكما يحاجج بوبي سيّد على ذلك، لا يمكن المطابقة بين الاستعمارية والاستعمار (colonialism)؛ ذلك أن الاستعمارية تعود إلى «منطقِ حكم لا يؤيد فقط أشكالاً خاصةً من الاستعمار التاريخي، بل لا يزال يبني تراتبيّةً عالميةً من خلال التمييز بين الغرب وسائر العالم»[٥٥]. كما أن «منطق الحكم» لا يعني مجرد الحكم في ذاته، بل يعني أيضاً ممارسةَ إبستيمولوجيا ليبرالية ـ علمانيةٍ مضمونةٍ عالمياً تحتوي من حيث المبدأ على المخيال الاجتماعي ـ السياسي للـ«عصر العلماني» الذي تحدث عنه تشارلز تايلور.

يمكن في ضوء ما سبق النظر إلى عملية إضفاء الطابع التاريخي على الدين وتفكيكه باعتباره ظاهرةً كونيةً، كما قامت بها المدرسة الجينيالوجية، كمساهمة في فكرة **ما بعد** العلماني، بمعنى أن «ما بعد» تُجسد على الفور ادعاءَ أن الإبستيمولوجيا العلمانية ـ الليبرالية الحديثة تمثل نفسَها، وتقترح في الوقت نفسه إمكانيةَ إبستيمولوجياتٍ بديلةٍ. إن هذه الصيغة لما بعد العلمانية، القائمة بما هي كذلك على فقدان الثقة في أسطورة الحداثة السياسية (بمعنى أن الدولةَ الليبرالية ـ العلمانيةَ ضروريةٌ لإنقاذنا من العواقب العنيفة لإدخال الدين في المجال العام، وهي أسطورةٌ انبثقت في نهاية المطاف من فكرة الدين كمفهوم كونيٍّ يمكن تطبيقُه على الثقافات الأخرى ـ هيوم، هيغل... إلخ)، إن تلكَ الصيغة إذاً تسائِل دورَ الدولة العلمانية الحديثة وموظفيها ودورَ

(٥٥) Bobby Sayyid, «Contemporary Politics of Secularism,» in: Geoff Braham Levey and Tariq Madood, eds., *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2009), p. 193.

العمل الأكاديمي الحديث ووسائل الإعلام بوصفها أشكالاً من التكنولوجيا تسهم في إنتاج الدين والموضوعات الدينية بهدف الحفاظ على سيادة الدولة ووحدتها. عندما يسلط مفهومُ «ما بعد العلماني» الضوءَ على الوظيفة الخفية للعلمانية كآلة لصناعة الدين، فإنه يساعد على تحرير المجال السياسي من قبضة مذهب العلمنة؛ أو كما يقول طلال أسد في نهاية كتابه **تشكلات العلمانية**: «إذا لم يعد من الممكن تصديق أطروحة العلمنة كما كانت تُصدق يوماً ما، فإن ذلك يرجع إلى أن فئتي «السياسة» و«الدين» اتضح أنهما تشملان بعضهما بعضاً بعمق أكثر مما تصورناه، وهو ما يشير إلى اكتشاف صاحب فهمنا المتنامي لسلطات الدولة القومية الحديثة»[٥٦].

مأزق الدين ما بعد العلماني

على الرغم من أن طلال أسد شخَّص بوضوح المشكلات المرتبطة بالمخيال الليبرالي من خلال حثّنا على فهم «التباسات» اللغة الأخلاقية ـ السياسية للعلمنة، فإنه يبدو غير مستعد للذهاب أبعد من تلك الالتباسات. لكن، وكما يتساءل أناندا أبيسيكارا، هل تكفي مواصلةُ استشكالِ، وبالتالي وراثةِ مثل هذه الالتباسات باسم العلمنة؟[٥٧] يتسم هذا السؤالُ بالوجاهة نظراً إلى أن طلال أسد نفسَه يعتقد أنه لا يمكن لنا أن نكتفي بمجرد تلقي إرث العلمنة ولا بمجرد التخلي عنه. في هذه المرحلة، يبدو أن طلال أسد يربكنا عندما يقرّ بطبيعة الديني ـ العلماني المعاصر بوصفه مأزقاً، أي تناقضاً غير قابل للحل: «إن الليبرالية، بوصفها قيمة ـ مجالاً، تزود أنصارَها اليوم بلغة سياسية وأخلاقية شائعة (تسمح لها التباساتها ومعضلاتها بالتطور) يحددون بها المشكلات ويخوضون النزاعات»[٥٨]. لذا يعترف أسد بالطبيعة المأزقية للمشكلة، لكن هذا هو أقصى ما يذهب إليه؛ فهو لم يذهب بالفعل

(٥٦) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity,* p. 201.
انظر أيضاً بالعربية: **تشكُّلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة** (بيروت: جسور للترجمة والنشر، ٢٠١٦)، ص٢٩٨.

(٥٧) Ananda Abeysekara, *The Politics of Postsecular Religion* (New York: Columbia University Press, 2008), pp. 17-18.

(٥٨) Talal Asad, «Response,» in: David Scott and Charles Hirschkind, eds., *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocuters* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), p. 210.

إلى حدّ التعامل بحزم مع المأزق، ويرجع سبب ذلك من جهة إلى أن منهجَ البحث المهيمن عند أسد يقتصر على جينيالوجيا نقدية على طريقة فوكو، ومن جهة أخرى إلى أن هذا الصنفَ من النقد يتوسّل تصوراً أسطوريّاً للتاريخ. يحاجج أبيسيكارا في كتابه **سياسة الدين ما بعد العلماني**، بطريقة تردد صدى نقدنا السابق للعلاقة الدائرية بين التاريخ والنقد العلماني والمخيال الليبرالي، على أن كلَّ هذه المواقف (الموقف العلماني والمواقف التي تنتقد السياسة العلمانية) يحرِّكها الاعتقادُ بأن الإجاباتِ عن مشاكلِ حاضرنا السياسي متاحةٌ في حاضرنا... بمعنى أنها متاحة في النهاية للدفاع عن تاريخ العلمانية أو لنقد هذا التاريخ، وذلك عبر نقدِ تاريخٍ غيرِ علماني في حاضرنا نفسه»[٥٩].

نهدف في هذا الكتاب إلى تقديم مقاربة تستند إلى عدة رؤى مستلهمة من الفروع الفكرية الرئيسة الثلاثة التي عالجت الدين والعلمانية، والتي عرضنا خطوطها العريضة آنفاً. إلى جانب ذلك، نسعى أيضاً إلى تقديم مقاربةٍ واعيةٍ بالمأزق الكامن في قلب إشكالية الدين/العلمانية من خلالَ وراثتها وعدم وراثتها في آن معاً. يقترح مفهومُ عدمِ الوراثةِ الذي ابتكره أبيسيكارا نمطاً فكرياً يعالج كلَّ إرثٍ (مثلاً، دين، علمانية، ديمقراطية... إلخ) كتناقضٍ لا حلّ له، كتركةٍ مستحيلةٍ، كمأزق. لقد أخذنا ذلك بعين الاعتبار، وأبقينا من ثَمَّ على استعمالٍ معينٍ لمصطلح ما بعد علماني، ليس كوسيلة لإعادة التقدير للإبستيمي الديني، وإنما كطريقة لهجر ـ اعتناق الأنموذج الديني والأنموذج العلماني باعتبارهما يلوثان بعضهما بعضاً. وبعبارة أخرى، إننا ندافع عن منظور ما بعد علماني وما بعد ديني، وأيضاً عن منظور **ديني ما بعد علماني** ما دام الدين والعلمانية مترابطين إبستيمولوجياً ودلاليّاً. ينبغي تحويلُ التركيز عن المنظور الذي يدرس وبالتالي يجسد، عن وعي أو عن غير وعي، التركيبةَ الجدليةَ للديني ـ العلماني والسياسةَ التي يوجد مغموراً فيها. إننا نسعى، من خلال محاولتنا التغلب على المأزق المذكور سابقاً، إلى بناء منظور متعالٍ/فوقي (Metaperspective) يدرس بدقة التركيبة الدينية ـ العلمانية في بُعديها الإبستيمولوجي واللاهوتي ـ السياسي.

---

(٥٩) Abeysekara, *The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Futures*, pp. 46-47.

ساعدت المقارباتُ التي هدَّمَتْ أنموذجَ العلماني ـ الديني وخرجت عنه في ظهور طرقٍ بديلةٍ لمساءلة الأساليب التي تمت بها ترجمةُ هذه المفاهيم التي تبدو كونيةً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين إلى سياقاتٍ غيرِ غربيةٍ، والتي ما زالت تُتَرْجَمُ في السياسات الجغرافية المعاصرة. تتمثل إحدى أهم مساهمات هذا الكتاب في أنه قَرَنَ بين: أ ـ منظوراتٍ تُظهِر كيف أنه يتم إنتاج الدين خطابياً بدلاً من العثور عليه في العالم الموضوعي، وكيف أنه يتم إنتاج الدين في علاقة بالعلمانية وليس في انفصال عنها؛ ب ـ ومنظوراتٍ (تاريخانية) تبيّن كيف أن أصولَ الحداثة/العلمانية وأشكالَها المعاصرةَ أصولٌ وأشكالٌ لاهوتية/مسيحية/ميتافيزيقية، وهلم جراً. تلحق هذه التقاطعاتُ غيرُ المحتملة بين هاتين المقاربتين تغييراتٍ سريعةً بحقل الدراسات الدينية. إن التركيب بين المنظورين الخطابي والتاريخي يسلط الضوء على الطريقة التي ينبثق بها الديني ـ العلماني كإبستيمي واضح في عملية تطبيع التطابق والاختلاف الثقافييْن. ويلتزم هذا الكتاب بمهمة استكشاف ادعاءات الأنموذج الديني ـ العلماني وانعكاساتها من خلال أمثلة من «الديانات العالمية» أو «العلمانيات العالمية» في سياقات مختلفة (الهند، فرنسا، تركيا، ألمانيا، بورما، والولايات المتحدة الأمريكية). ويدعم الحالةَ الاستعجاليةَ لهذه المهمةِ واقعُ أن صيغاً متنوعةً من أطروحة العلمنة ما زالت تشكل خطراً في الخطابات العامة، في أوساط الممارسين المحليين غير الغربيين وداخل بعض فروع التحليل العلمي. إن التوتر بين التحليل النظري والتجسيدات العملية لأطروحة العلمنة في المستوى المحلي يبقى تحدياً للدراسة النقدية في الوقت الذي تشير هذه الأخيرة إلى حدود ذلك التوتر في السياقات السياسية العالمية والمحلية.

رداً على هذا التوتر، يبحث المساهمون في النظرية والسياسة عن التجسيدات المطبَّقة محليّاً وعالميّاً للديني والعلماني؛ إذ يفصح كلُّ فصل، بطريقة مختلفة، عن ارتيابٍ فكري وسياسي من الأنموذج الحديث لنظرية العلمنة كنموذج تفسيري مترابط مع مختلف أشكال العلمانية ـ الدينية. ويقوم تفكيكُ مختلف الأطروحات الفرعية لنظرية العلمنة (الخصخصة، التمييز، أطروحات الأفول، على التوالي)[٦٠] على أرضياتٍ تاريخية وإبستيمولوجية

(٦٠) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), esp. chap. 1.

ومعيارية[٦١]. لا تنكر المقالات المنشورة في هذا الكتاب كليّاً القيمةَ الكشفيةَ لبعض عناصر نظرية العلمنة، لكنها تحلل سياقاتٍ تاريخيةً خاصّةً وتقارن بين المسارات المتنوعة لعمليات الدَنْيَوَة [إضفاء الطابع الدنيوي (secularizing)] ـ وخصوصاً ارتباطاتها بأنظمة معرفية خاصة للعلمانية. فضلاً عن ذلك، ينطلق مجموع المساهمين من الحاجة إلى مساءلة المسلّمة الليبرالية، المتجذّرة تاريخياً في قراءة خاصة للحروب الدينية الغربية، القائلة بأن العلمنة تبقى ضروريةً لإرساء التسامح والحرية الدينيين والحفاظ عليهما من خلال تمييزها بين المجال الديني (الكنيسة) والمجال السياسي (الدولة). تعكس هذه المساهمات كلها تغييراً عميقاً مسَّ التفكير في الدين والعلمانية خلال السنوات الأخيرة.

يمكن القول إن هذه التأملات تطورت عموماً في إطارٍ ما بعد علمانيٍّ ـ دينيٍّ يفهم الأدوارَ العامةَ للدين ليس كظاهرة أولية وقابلة للتفسير (كما يعتقد ذلك الأنموذج التطوري الحداثوي) أو كانحرافات مؤسِفة تجب محاربتها (كما يدعو إلى ذلك التحيز الليبرالي). بل يمكن بالأحرى أن نعتبر المنعطفَ ما بعد العلماني ـ الديني في دراسة الدين موقفاً علميّاً لا يلتزم فقط بنقد مسلمات الأنموذج الديني ـ العلماني وسياسته، بل يسعى إلى فتح مجالات جديدة لدراسة الدين تأخذ في اعتبارها بشكل واعٍ البعديْن التاريخي والمنظوري اللذين تقتضيهما هذه الدراسة بالضرورة. يفتح الموقفُ ما بعد العلماني ـ الديني آفاقاً تسمح بظهور إبستيمولوجيات ومنهجيات جديدة لدراسة الديني والعلماني، متحررةٍ من المسلمات أحادية البؤرة والمسلمات التطورية والمتمركزة حول الإثنية الخاصة بالمنظور الحداثوي الذي يربط بين الدين والسياسة بوصفهما زوجاً ثنائياً، والذي يظل من ثَمَّ مرتبطاً بالتصورات العضوانية للانفصال (بين الديني والعلماني/السياسة) والاندماج (كما يتجلّى

---

(٦١) إن الأدبيات حول هذا الموضوع غزيرة؛ مثلاً، بخصوص انتقادات نظرية العلمنة وأطروحاتها الفرعية انطلاقاً من منظورات خطابية ـ جينيالوجية وتاريخية ـ تجريبية وفلسفية وسياسية، انظر:

Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*; Rodney Stark, «Secularization, R.I.P.,» *Sociology of Religion*, vol. ,60 no. 3 (Autumn 1999), pp. 11-39; Caputo, *On Religion*; William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), and Dubuisson, *The Western Construction of Religion*.

في الخطاب اللاهوتي - السياسي). تعكس المساهماتُ في هذا الكتاب هذا الوعيَ ما بعد العلماني - الديني، وتشير إلى توجّهات جديدة في البحث، على أمل أن تحثّ على مزيد من التفكير في الديناميات الجينيالوجيات والمفاهيم والحساسيات المتعلقة بسياسة الدين والعلمانية.

■ سياسة صناعة الدين

تضع وقائعُ السياسة العالمية والمحلية في مطلع القرن الواحد والعشرين العلماءَ الذين انتقدوا الأنموذج الديني - العلماني في موقف حرج؛ فبينما يلتزم معظمُنا بمشاريعَ نظريةٍ تعتبر فشلَ العلمانية أمراً بديهياً (بالفعل، إن كثيراً منا يسائل أو يرفض معظمَ إن لم نقل كلَّ المقدمات المنطقية لنظرية العلمنة)، يجب الاعتراف بأن الخطاب الديني - العلماني لم يفقد انتشاره على مستوى السياسة اليومية، وخصوصاً في زمن «عودة الدين» الملموسة (كما يشهد على ذلك مفهوم تشارلز تايلور «عصرنا العلماني» - العلمانية ٣). بل على العكس من ذلك، جدّدت هذه «العودةُ» القوى العلمانيةَ التي تتجسد ردودُ أفعالها دائماً في تفسيرات دور الدين في الصراعات السياسية، مستحضِرةً صورَ صِدام ثقافيٍّ، إن لم نقل صِدام حضاري. يرغمنا الواقع السياسي، بحسب طلال أسد، على التفكير في الشروط التي يبدو فيها أن التفرعات الثنائية بين «الديني» و«العلماني» لا تزال منطقية في كثير من الخطابات العامة[٦٢]. تحتاج هذه الدراسة إلى التساؤل حول السيطرة السياسية والإبستيمولوجية: «كيف يتم تعريف فئات الدين وفئات الـ «علماني»؟... وما الفرضيات التي يتم افتراضها مسبقاً في الأفعال التي تُعرّف هذه الفئات؟...»[٦٣]. وبصيغة أخرى، تتناول الفصولُ المكوِّنة لهذا الكتاب هذه الأسئلة المنهجية. إنها تحلل حالاتٍ يبدو فيها الدينُ منطقياً وتدرس كيف تَجَسَّدَ مفهوما الدين والعلمانية في صراعات نوعية، محلية وعالمية، حول الموارد الفكرية والمادية والسياسية.

إن المفهوم المركزي أو «المصطلح النقدي» الذي وجّه أعمالَ

---

(٦٢) David Scott, «Appendix: The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad,» in: David Scott and Charles Hirschkind, eds., *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocuters* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), p. 298.

(٦٣) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 201.

المساهمين في هذا الكتاب هو مفهوم **صناعة الدين**. ويحيل هذا المفهوم في معناه العام إلى الطرق التي يتم بها تصور الدين (الأديان) ومأسسته داخل رحم الأديان العالمية المعولمة التي تم فيها تجسيد بعض الأفكار والتشكيلات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية/الثقافية على أنها «دينية». تشتغل صناعة الدين، بهذا القدر أو ذاك من الوضوح بحسب الأوقات، بواسطة الخطابات التطبيعية، والوظيفية غالباً، المتمركزة حول بعض المفاهيم البديهية، مثل الثنائية دين/علمانية وبعض الثنائيات التابعة لها (مثل المقدس/المدنس، دنيوي/أخروي... إلخ)[٦٤]. إننا لا ننظر إلى مفهوم صناعة الدين كمفهوم تحليلي متجانس، وإنما بالأحرى كجهاز استكشافي يسمح لنا بمناقشة مجموعة واسعة من المنظورات حول الممارسات والخطابات التي تجسد الدين (وكذا مختلف مقولاتها الفرعية والمقولات الأخرى المرتبطة، مثل العلمانية الأكثر انتشاراً). إن صناعةَ الدينِ إذاً أداةٌ استكشافية للتحليل والتفكيك، ولا تطمح بمقارنتها بين مختلف مشاريع صناعة الدين إلى إدخال مفاهيم الأصالة والجوهر عبر الباب الخلفي. لا يهتم العمل النقدي لمفهوم **صناعة الدين** بتقييم المطالبات بترخيص أو شرعنة أي سياسة خاصة من سياسات صناعة الدين المعيارية. فنحن لا نهدف إلى تأييد أي عمليات معينة لصناعة دين، بل نريد بالأحرى أن ننشئ منظورات يتم بواسطتها التنظيرُ لهذه العمليات وبيانُ سياقاتها داخل إطارِ إبستيمياتٍ خاصّةٍ للدين والعلمانية، كلٍّ على حدة.

تدمج فصولُ هذا الكتاب وتُركّبُ بين أنماطِ نقدٍ نظريةٍ (الفلسفي/اللاهوتي - السياسي) وتحليليةٍ - وصفيةٍ (التاريخي/السوسيولوجي/الأنثروبولوجي). وعليه، يسعى هذا الكتاب إلى تجنب المأزق بين النظرية والتجريبية الذي لا يزال يشكل سمةً مميِّزةً للكثير من الكتب التي تركز على

---

(٦٤) قارن بـ:

Russell T. McCutcheon, ««They Licked the Platter Clean»: On the Co-dependencyof the Religious and the Secular,» *Method and Theory in the Study of Religion,* vol. 19, no. 3 (October 2007), pp. 173-1990.

للاطلاع على نقد للمفاهيم الثنائية في دراسة الدين، انظر أيضاً:

Markus Dressler, «How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: «Heterodoxy» and «Syncretism» in the Writings of Mehmet F. Köprülü, (1966-1890),» *British Journal for Middle Eastern Studies*, vol. 37, no. 3 (2010), pp. 241-260.

سياسة الدين والعلمانية. فمن دون إغفال القضايا النظرية التي تؤسس هذا الكتاب بخصوص السياسة التي وضعناها تحت النظر النقدي، من المفيد التمييز إجمالاً بين ثلاثة مستويات وخطابات لصناعة الدين، وكذا الترابطات القائمة بينها: (١) **صناعة الدين من أعلى**، أي بوصفها استراتيجية من موقع السلطة، عندما يتحول الدين إلى أداة للحكم، أي وسيلة لشرعنة بعض سياسات ومواقع السلطة؛ (٢) **صناعة الدين من أسفل**، أي بوصفها سياسة تستند فيها بعضُ الجماعات الاجتماعية الخاصة التي تشغل مواقع تبعية إلى خطاب التدين لإعادة بناء هويتها كتشكيلات اجتماعية مشروعة ومختلفة عن تشكيلات اجتماعية أخرى من خلال استعارات الاختلاف الديني و/أو المطالبة بحقوق معينة؛ (٣) **صناعة الدين من الخارج (المزعوم)**، أي الخطابات العلمية حول الدين التي تضفي المشروعية على عمليتيْ صناعة الدين الأوْليين من خلال تنظيم وبالتالي تطبيع الثنائية الديني/العلماني ومشتقاتها.

تحيل عبارة **صناعة الدين من أعلى** إلى الخطابات والممارسات السلطوية التي تحدّد الأشياء (الرموز، اللغات، الممارسات) كأشياء «دينية» و«دنيوية» عبر وسائل الضبط الخاصة بالدولة الحديثة ومؤسساتها (كالتشريع والقضاء والبيروقراطيات الحكومية ووسائل الإعلام العمومية والنظام التعليمي العمومي)[٦٥]. إذا كانت مؤسساتُ الدولةِ تمثّل مواقعَ السلطةِ المهيمنةَ في الخطاب السياسي، يمكن لفاعلين آخرين لا ينتمون إلى الدولة أن يشغلوا أحياناً مواقعَ الفعالية المعيارية، أكان ذلك وسيلةَ إعلام معينةً (أساساً مطبوعات أو تلفزيون، ومن الممكن أيضاً الإنترنت)، أو شخصياتٍ نافذةً

---

(٦٥) حاجج بيترسون ووالوف على أن «صناعة الدين وإعادة صناعته مشروع سياسي مرتبط ارتباطاً حميمياً بخيال جماعات اجتماعية وفكرية جديدة».

Derek R. Peterson and Darren Walhof, «Rethinking Religion,» in: Derek R. Peterson and Darren Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick: Rutgers University Press 2002), p. 6.

للاطلاع على مساهمات مهمة في النقاش الدائر حول صناعة الدين، وخصوصاً النوع الذي سميناه «من أعلى»، انظر أيضاً المساهمات في كتاب:

Peterson and Walhof, eds., Ibid.

كما يمكن الاطلاع على تنويعات «صناعة الدين من أعلى» في الفصول التي أسهم بها في هذا الكتاب كل من أرفيند مانداير وأليسيا تورنر وماركوس درسلر ومايكل نجهوان ومارك إلمور.

(سياسيون معارضون، مثقفون عموميون، مشاهير عالم المال والأعمال ونجوم التلفزيون)، أو منظماتٍ غيرَ حكومية، أو نقاباتٍ عماليةً. ويمكن لمثال فقهاء الليبرالية الجديدة الأمريكيين الذين يطالبون بإعادة صنع الإسلام أن يوضح بجلاء الطبيعةَ السياسيةَ لهذا النوع من صنع الدين، ويقدم هذا النموذجُ نفسَه بطريقة فوكوية (نسبة إلى فوكو) كفعلِ حكمٍ يتوق إلى خلق موضوعات ليبرالية - علمانية. قدم التقرير الذي نشرته سنةَ ٢٠٠٣ مؤسسةُ «الأبحاث والتطوير (راند)» (وهو فريق أمريكي مكون من خبراء محافظين) «العالمَ الإسلاميَّ» كعالم يعيش أزمةَ هويةٍ حادةً ويحمل تهديداً كبيراً لـ«سائر العالم»[٦٦]. وكان الإسلام وفق هذا التقرير في حاجة إلى أن يكون متفقاً مع المصالح الغربية/الأمريكية. إنها عملية صعبة، كما تم الاعتراف بذلك بصراحة: «ليس من الهيّن تغييرُ دين عالمي رئيس. فإذا كان «بناءُ أمة» مهمةً شاقةً، فإن «بناءَ دينٍ» مهمةٌ أكثرُ خطورةً وتعقيداً بدرجة هائلة»[٦٧]. وقد مضى واحدٌ من طلائع المحافظين الجدد الأمريكيين الذين يحلمون بتهذيب الإسلام، هو دانيال بايبس، بهذه اللغة خطوةً أخرى إلى الأمام[٦٨]؛ ولاحظ سنة ٢٠٠٤ أن «الهدف الأسمى» للـ«حرب على الإرهاب» هو «بناء الدين»، بمعنى تحديث الإسلام[٦٩]؛ ويرى أن «هذه المرحلة الرهيبة من تاريخ المسلمين ستنتهي فقط عندما يتحوّلون إلى العلمانية»[٧٠]. تمثّل النبرة الإمبريالية لهذا التصريح جزءاً من بلاغة «النظام العالمي الجديد» و«مشروع الشرق الأوسط» التي وضعت معالمَها الدوائرُ السياسيةُ المحافظةُ الأمريكيةُ التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بإدارة بوش. وكي نختصر القلق الذي لا يكاد يختفي وراء استدلالات المحافظين الجدد المذكورين سابقاً، نقول إنه يجب

---

(٦٦) Cheryl Bernard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources, and Strategies* (Santa Monica: RAND Corporation, 2003), p. III.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٣.

(٦٨) بايبس هو مدير «كامبس ووتش» وأحد مشاهير الشخصيات التي تنتقد الإسلام في الولايات المتحدة. وعين الرئيس بوش دانيال بايبس سنة ٢٠٠٣ في مجلس معهد السلام الفدرالي الذي تموله الولايات المتحدة، حيث اشتغل لمدة عامين متتاليين.

(٦٩) Jim Lobe, «US: From Nation-Building to Religion-Building,» *Asia Times*, 9/4/2004. <http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/FD09Ak04.html> (accessed 14 March 2010).

(٧٠) Daniel Pipes, «Fixing Islam,» *New York Sun*, 6/4/20041 <http://www.danielpipes.org/article/1704> (accessed 14 March 2010).

على الغرب/ الولايات المتحدة أن تنخرط في عملية إعادة صنع الإسلام، المماثِلة لبناء الأمة الذي يشار إليه بعبارة بناء الدين، بهدف خلق إسلام حديث، أي علماني، متوافق مع المصالح الأمريكية والإطار الليبرالي الجديد والحداثوي للدين الذي أصبح دنيوياً بفضل عقيدة العلمنة(٧١). لا تشير الأمثلة إلى الطموحات الإمبريالية للسياسة الأمريكية فقط، بل تجسد أيضاً بشكل جذري وعلى نطاق واسع كيف يمكن أن تكون الخطاباتُ السياسيةُ حول صناعة الدين. وتماشياً مع التقليد الأمريكي للعلمانية الليبرالية، لا يهتم بُناةُ الدين بالإبقاء على الدين خارج السياسة بقدر ما يهمهم ضبط تمظهراته السياسية(٧٢).

بينما ناقش مفكرو الدراسات ما بعد الاستعمارية دورَ الخطابات الدينية والعلمانية في شرعنة الدولة القومية وإدارتها، فإن قليلاً من الاهتمام حظيت

---

(٧١) للاطلاع على نقد حاد للقواعد الليبرالية المؤيدة للبلاغة العلمانية مع إحالات صريحة لتقرير بايبس وللمجهودات التي بذلتها وزارة الخارجية الأمريكية في ذلك الوقت لخلق «إسلام حديث»، انظر:
Saba Mahmood, «Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation,» *Public Culture*, vol. 18, no. 2 (2006), pp. 323-347.

وقد وسعت إليزابيث شاكمان هيرد هذا النقد ليشمل التقرير الأخير لـ«شيكاغو كونسل» (Chicago council) الذي يحمل عنوان «إشراك الجماعات الدينية بالخارج: ضرورة جديدة للسياسة الخارجية الأمريكية». ووضحت أن هذا التقرير، الذي يحاول وضع مبادئ مشروعية إشراك الحكومة الأمريكية للجماعات الدينية بالخارج، يتلخص في ما أطلقت عليه «علمنة الدين». تشير هيرد إلى أن التقرير «عندما فرض ضمنياً نوعاً من الفهم البروتستانتي للدين بوصفه الطريقة المشروعة (الوحيدة) كي يكون هذا الأخير ديناً وحديثاً، فإنه منع مجموعة من أشكال الفهم للدين وسمح لمجلس (NSC) بأن يدعي سلطةَ اتخاذ القرار بشأن ما هو «مدني» بما يكفي كي يتم قبوله في المجال العام وما هو ليس كذلك:
Elisabeth Shakman Hurd, «The Global Securitization of Religion,» *Immanent Frame* 23 (March 2010), <http://blogs.ssrc.org/tif/2010/03/23/global-securitization> (accessed 17 April 2010).

وللاطلاع على مزيد من النقاش النقدي حول تقرير شيكاغو كونسل السالف الذكر، انظر:
Immanent Frame, <http://blogs.ssrc.org/tif/category/religious-freedom> (accessed 17 April 2010).

(٧٢) يجب الاعتراف بأن السياسة الإصلاحية الموجَّهة للإسلام التي تهدف إلى جعله «متوافقاً» مع أفكار الحداثة العلمانية ـ الليبرالية الغربية ليست خاصة بالمحافظين الجدد الأمريكيين. وتوضح هذا الأمرَ النقاشاتُ الأوروبية الدائرة حول الإسلام كمشكلة متعلقة بالعلمانية، سواء عند الليبراليين أو العلمانيين. انظر:
Ruth Mas, «Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-colonial Violence and the Public Performativity of «Secular and Cultural Islam», » *Muslim World*, vol. 96, no. 4 (2006), pp. 585-616.

انظر أيضاً الفصول التي شارك بها درسلر ونجهوان في هذا الكتاب.

به الحالاتُ التي تبنت فيها جماعاتٌ سوسيوثقافيةٌ مهمَّشةٌ لغةَ الدينِ كوسيلةٍ لمقاومة سياسة الامتصاص الموجهة ضدهم. تمثل **صناعة الدين من أسفل** علاقةً جدليةً مع صناعة الدين من أعلى، حيث تقبل ضمنياً تسلط هذه الأخيرة على اللغة وعلم الدلالة التي تستجيب لها. فسواء كانت صناعةُ الدين من أسفل مدرَكةً كأفعال تحريرٍ أو امتلاكٍ أو تغييرٍ موجهةٍ ضد أنظمة المعرفة الدينية والعلمانية المهيمنة، فإنها أدت أدواراً مهمة في الخطابات المحلية المتعلقة بالدين والعلمانية(٧٣).

تشتغل صناعة الدين من أسفل بواسطة عمليات الترجمة الثقافية. يجب فهم الترجمة هنا كعلاقة في اتجاهين. يمكن لترجمة لغة البناء الديني - العلماني إلى أراضٍ جديدة أن تكون قويةً وعنيفةً، كما يظهر ذلك بوضوح في الدراسات ما بعد الاستعمارية. لكن يجب أن لا نفهم امتلاك الخطابات الدينية - العلمانية كنتيجة حتمية للإكراه. يجب الاعتماد على ديناميات الفاعل الأكثر تعقيداً في عملية تكييف هذه الخطابات مع اللغات المحلية غير الغربية. وقد ناقش تشارلز هاليساي هذه الدينامية بوصفها «**محاكاة بين الثقافات**» - وهي عبارة تتضمن التبادل الثقافي الذي يحدث بين ساكن البلد الأصلي والمستشرق أثناء بناء المعرفة الغربية حول «الشرق»(٧٤). وبعبارة أخرى، إذا كان من غير المتنازع فيه أن سياسةَ ترجمةِ مفهوم الدين إلى ما وراء الغرب المسيحي تمت صياغتها بفضل اختلال ميزان القوة الذي يميز المعرفة الاستشراقية وموضوعات دراستها، فإن من شأن تحليل عملية الترجمة هذه أن يمنح مساحةً كافيةً لفاعل الامتلاك المحلي لبعض عناصر هذا الخطاب. فنحن نحتاج إلى التفكير في امتلاك الخطابات الغربية حول الدين والعلمانية بطريقة لا تختزل الفاعلين المحليين في موضوعات سلبية، بل تركز على «عملية الإنتاج المحلية

(٧٣) إن فصول الكتاب التي تناقش حالات صناعة الدين من أسفل هي أساساً التي كتبها ماس وغريغ جونسون ودرسلر.

(٧٤) تشارلز هاليساي، نقلاً عن:

King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*, p. 148.

وبخصوص قوة الترجمة في السياقين الاستعماري وما بعد الاستعماري، ولكن أيضاً الإمكانات التي تتيحها للمقاومة المحلية، انظر:

Tejaswini Niranjana, *Siting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992).

للمعنى»، أي فاعلية المحليين في التواصل مع المعرفة الاستشراقية(٧٥).

لقد تزايد بشكل ملحوظ الوعيُ بتواطؤ العمل الأكاديمي في إضفاء الطابع الجوهري على آخرين من نوع خاص، وهو الوعي الذي أثاره حقل الدراسات ما بعد الاستعمارية الذي نشأ بعد صدور كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق** (١٩٧٨). فقد أرغم عملُ إدوارد سعيد ومن سار على خطاه المرتبطين تاريخياً بالتخصصات «الاستشراقية» على التفكير في تاريخ هذه التخصصات ودورها في المشاريع الإمبريالية. وكشفت الانعكاساتُ المتعددةُ لعلماء المشاريع الإمبريالية ادعاءات الموضوعية وأظهرت أن صناعة الدين من الخارج المزعوم ترتبط بشكل حميمي مع صناعة الدين من أعلى التي تنشطها دوافع سياسية أكثر(٧٦). وعلى الرغم من قبولها المتزايد القيامَ بتفكير نقدي ذاتي، فإن الدراسة الأكاديمية للدين تورطت على نحو خاص في المشاريع الإمبريالية والخطابات المتمركزة حول أوروبا عموماً، وما زالت تؤدي دوراً مهماً في موضعة الدين (الأديان)، وخصوصاً في الولايات المتحدة التي تشغل فيها موقعاً مؤسساتياً أقوى من الموقع الذي تشغله في أوروبا الغربية(٧٧). علاوة على ذلك، يعتبر الكشفُ عن هذه التشابكات، الذي أدى إليه البحثُ في سياسة صناعة الدين، مشروعاً يتحدى بالخصوص تخصص الدراسات الدينية، وذلك ما دام (هذا المشروع) يتضمن التفكيك النظري والمنهجي لمفهوم («الدين») الذي من خلاله تحظى تلك التخصصات بمشروعيتها؛ إذ تعرف الدروس حول الديانة العالمية ازدهاراً كبيراً، كما أن العديد يكسب رزقه من خلال تقديم دروس من هذا النوع أو من نوع مماثل في كثير من شعب دراسات الأديان. وسيكون من الأهمية بمكان معرفة كيف سيستجيب التخصص الأكاديمي للدراسات الدينية للتحديات التي سيواجهها بمجرد ما يتعرف إلى نفسه ويتّخذ موقفه بحرية أكبر من الأسس التاريخية التي أسهمت في نشأته، وكذا من مسألة الدين ـ السياسة التي ما زال متورطاً

---

(٧٥) King, Ibid., pp. 149 -150.
انظر أيضاً الفصل الذي أسهم به كينغ في هذا الكتاب.

(٧٦) إن فصول الكتاب التي تدرس حالات صناعة الدين من الخارج المزعوم هي تلك التي حررها كيري ميتشيل وروزماري هيكس وكينغ.

(٧٧) King, Ibid., and McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Genesis Religion and the Politics of Nostalgia.*

فيها[(٧٨)]. ليست مشكلةُ الدرسِ أمراً جديداً، وسيستأنس معظم قراء هذا الكتاب بقول جوناثان سميث المأثور المثير للجدل: «ليس الدين سوى من ابتكار دراسة العالِم»[(٧٩)]. كما أن كتاب توموكو ماسوزاوا الأخير حول **ابتكار ديانات العالم** زاد من مستوى الوعي بالحاجة المستعجلة إلى القيام بتفكيرٍ ذاتيّ نقديّ في تورط الدراسة الأكاديمية للدين في صناعة مفهوم الدين وإعادة صناعته. وبغض النظر عن المشكلة الوجودية التي يخلقها هذا الأمر للمؤسسات التي تتمحور حول الدراسات الدينية كتخصص أكاديمي، فإن العلاقة القائمة بين هذا التخصص وجينيالوجيا مفهومَي الدين والدين العالمي تُعَدُّ نفسُها حقلاً بحثياً ممتعاً وأكثرَ أهمية. وفي هذا السياق، حقَّ لبيترسون ووالوف أن يتساءلا عن «ما هو البرنامج الملائم للدراسات الدينية في سياقٍ تم فيه ابتكار موضوع الدراسة (الدين) أو تم الاشتغال عليه من طرف قوى اقتصادية واجتماعية وسياسية قوية؟»[(٨٠)]. إننا في حاجة إلى طرح مثل هذه الأسئلة من أجل فهم أفضلَ للدور الذي تؤديه معاً النخبُ الأكاديمية والسياسية والمؤسساتُ في صناعة «الدين» و«العلمانية» وإعادة صناعتهما.

■ الخطوط العريضة لفصول الكتاب

يشير طلال أسد، كجزء من نقده للعلمانية الليبرالية، إلى أن «مجهود تعريف الدين يتقاطع مع المطلب الليبرالي المعاصر المتمثل في ضرورة أن يبقى الدينُ مفصولاً عن السياسة والقانون والعلم»[(٨١)]. يأخذ هذا الكتابُ انتقاداتِ أسد على محمل الجد ويركز بالضبط على ديناميات السلطة التي تمت فيها صياغةُ خطابات الدين والعلمانية تاريخياً وتم الاحتفاظ بها في سياق هيمنة العلمانية الليبرالية بهذا القدر أو ذاك وهيمنة القوميين والثقافيين/

---

(٧٨) هناك بالتأكيد مزيد من الخطوات في هذا الاتجاه. انظر مثلاً:

Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, «Comparative Secularisms and the Politics of Modernity: An Introduction,» in: Elizabeth Shakman Hurd and Linell Cady, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (Hampshire: Palgrave, 2010), pp. 3-24.

(٧٩) Jonathon Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), p. xi.

(٨٠) Peterson and Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, p. 14.

(٨١) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, p. 28.

الحضاريين والإمبرياليين، وكذا المصالح الاقتصادية التي يتوافقون معها.

لقد نظمنا الفصولَ في مجموعاتٍ تبعاً لمحاورَ مشتركةٍ. تناقش مجموعةُ الفصول الأولى العلاقةَ بين الحداثة والاستعمار في الخطابات المتعلقة بالهندوسية والبوذية (ريتشارد كينغ)، والسيخ والهندوس (أرفيند ـ بال مانداير)، والمسلمين (روث ماس)، وذلك انطلاقاً من فرضِ مقولةِ الدين المفصولة بحسب الأصول عن العلمانية على الخطابات المحلية. يركز كينغ، في مقالته حول «الأديان المتوَهَّمة في الهند: الاستعمار ورسم خريطة تاريخ جنوب آسيا وثقافتها» على مسألة كيف ندرس ونتعامل مع الفكر الآسيوي والتقاليد والثقافة عندما تَغَيَّرَ جذرياً تَمَثُّلُها وتغيرت تشكيلتُها بفعل لقائها بالاستعمار الغربي وعمليات الحداثة. إن الهيمنة الاستعمارية للغرب على «سائر العالم» في القرون الأخيرة جعلت أنموذجاتٍ ومقولاتٍ غربيةً عديدةً تظهر أكثرَ كونيةً ومعياريةً. يحاجج كينغ، مردداً مناقشتنا السابقة للـ«ترجمة المعمَّمة» التي تشغل مكانة مركزية في الآلية المعرفية للمخيال المقارن الغربي الحديث، على أن «الدينَ» خاصيةٌ أساسيةٌ في الخرائطية الاستعمارية التي تُستخدَمُ كخريطة معرفية لدراسة وتصنيف وتفسير ميادين ثقافية وتاريخية متنوعة، وتمكّن من التمييز بين مجالات الحياة البشرية الدنيوية والدينية. يتساءل كينغ ما إذا كان يمكن، بقلب الحركة الاستعمارية، تسليطُ الضوء على خصائص الثقافة الغربية إذا ما تم فحصها من جديد بواسطة الخيال الخرائطي لثقافات **أخرى**. لكن كينغ، بدلاً من الاستغناء عن مصطلح **الدين** كما اقترح بعضهم، دافع عن استراتيجية مزدوجة، أي «حركة مزدوجة» تعترض وتتساءل، لكنها تعيدُ بفعاليةٍ قراءةَ هذه المفاهيم البدهية للخيال الخرائطي الغربي بطرق جديدة ومبتكرة.

يواصل أرفيند ـ بال مانداير في مقالته «ترجمات العنف: العلمانية وصناعة الدين في خطابات القومية السيخية» دراسةَ دورِ الترجمةِ المعمَّمةِ (أو ما أطلق عليه كينغ «ماكروسياسة الترجمة») في صناعة خطابات القومية الدينية (السيخ في هذه الحالة) وخطابات العنف على يد الدولة العلمانية الهندية. يوضح مانداير، من خلال لفت الانتباه إلى نفور العلماء من تجاوز لغة العلمانية، كيف أن التعارضَ الصارمَ بين خطاب القوميين الدينيين وخطاب الدولة العلمانية عززته نمذجةٌ للعنف انبثقت هي نفسُها من الموقف

الوستفالي(*)/الأنواري القاضي بمنع «الدين» بوصفه ظاهرةً يجب أن تبقى خارج المجال العام، وهو موقف يتكرر في خطابات الدولة ووسائل الإعلام والجامعات على حدّ سواء. يشير مانداير، من خلال تفكيك النمذجة التقليدية للعنف، إلى شكلٍ ثالثٍ من العنف، هو «العنف الرمزي»؛ إنه عنف كامن داخل اللغة (تمثله آلية «الترجمة المعمّمة»)، أرغمَ النخبةَ الإصلاحيةَ الهنديةَ خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على ترجمة مفاهيمهم الثقافية بواسطة مقولة الدين في المرحلة الاستعمارية. تنطوي هذه الترجمةُ بواسطة مقولة الدين على منعِ أنماطِ التعبير المحلية والزمانية الأهلية، وكذا على «الاهتداء» إلى الزمن العلماني للإمبراطورية وإلى الحداثة (التاريخ). وينتهي مقال مانداير بالتساؤل عن الانعكاسات المحتملة للكشف عن العنف والعلمانية في صناعة الخطابات القومية الدينية على إعادة الصياغة المفهومية للنماذج التقليدية للديمقراطية العلمانية.

تناقش روث ماس أيضاً في مقالتها «في النبرات الرؤيوية للإسلام في العصر العلماني» «الاهتداءَ» من الأنماط الزمنية المحلية إلى مثيلاتها العلمانية. فقد ركزت الباحثةُ بشكل تجريبي على النقاشات التي دارت مؤخراً حول توافقِ الإسلامِ مع العلمانية في فرنسا، وناقشت دور المفكرين الإصلاحيين المسلمين الفرنسيين من أصول مغاربية، أمثال فتحي بن سلامة ومالك شبل، في إلحاق الإسلام بالخطاب الليبرالي العلماني. وكما برهنت على ذلك، فإن هؤلاء المفكرين المسلمين يتخندقون بعمق في المذهب التبريري الاستعماري، حيث قبلوا مبدئياً انحيازَ خطاباتِ نقلِ الحضارة الفرنسية، وبدؤوا يدافعون عن زمانيات علمانية متجانسة على حساب

(*) السيادة الوستفالية (Westphalian Sovereignty) مبدأ في القانون الدولي ينص على أن لكل دولة قومية سيادة على ترابها وشؤونها الداخلية، ويركز على مبدأ عدم تدخل دولة أخرى في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، وعلى أن كلّ الدول متساويةٌ في القانون الدولي مهما كانت صغيرة أو كبيرة. ويرجع اسمها إلى مدينة وستفاليا التي تم التوقيع فيها على المعاهدة التي وضعت حداً لحرب السنوات الثلاث سنة ١٦٤٨ والتي وقعت عليها الدول الأوروبية العظمى آنذاك، وهي الإمبراطورية الرومانية وإسبانيا وفرنسا والسويد والجمهورية الألمانية، حيث التزمت فيها هذه الدول باحترام الوحدة الترابية لبعضها بعضاً. ومن أهم ما جاءت به هذه المعاهدة هو الاعتراف بالكاثوليكية واللوثرية والكالفينية، واحتفاظ الأمراء بحق فرض ديانتهم على رعاياهم. فأصبح الدين مجالاً تسيّره بحرية كل دولة ذات سيادة، ما وضع الأسس للحكم المطلق، مع علمنة تدريجية للعلاقات الدولية، الشيء الذي سمح للدول بالتحرر من الدوغمائيات الدينية [المترجم].

التصورات الإسلامية التقليدية للزمن. وبينت روث ماس كيف أنهم أضفوا النسبيةَ على الأحكام التبريرية على الماضي الاستعماري في الوقت نفسه الذي أضفوا فيه التجانسَ على الغيرية الإسلامية العنيفة، ومن ثَمَّ انخرطوا في سردٍ ليبرالي - علماني يربط دلالياً مفاهيم الماضي الإسلامي الهمجي بالرؤى العلمانية التبريرية التي تم إسقاطها على الإسلام. وظفت الباحثةُ قراءةً نقديةً لعمل هارت ونيغري حول الإمبراطورية، وربطت استدلالها حول الزمن العلماني بالميول الفرنسية إلى التجنيس [إضفاء التجانس (harmonization)] في عملية العلمنة الفرنسية للإسلام، ودافعت انطلاقاً من أطروحات طلال أسد عن منظورٍ لا يُفَرْدِنُ التجاربَ التاريخية، وإنما يسمح بظهور زمانياتٍ غيرِ متجانسة وذاتياتٍ مسلّمة متعددة.

أما المجموعة الثانية من المقالات، فإنها تسائل العلاقةَ القائمةَ بين المخيال الليبرالي وصناعة مقولة الدين الحديثة كما تعكسها خطاباتُ العنف الديني (برايان غولدستون)، والروحانية (كيري ميتشيل)، والتصوف (روزماري هيكس). هكذا، يسائل غولدستون في مقالته «العلمانية و«العنف الديني» والمخيال الليبرالي» مقولةَ «العنف الديني» كما نشرها خبراءُ الإرهاب الذين يقدمون أسبابَ أفعالِ العنفِ ذات الدوافع الدينية وطرقَ علاجها. يدرس غولدستون، وهو يردد بقوة صدى مناقشة مانداير السابقة للعنف العلماني والدين، أعمالَ عدة مفكرين أمثال بروس لينكولن ومارك يورغنشماير وسلافوي جيجك وتشارلز كيمبول، متسائلاً عن المكانة التي تشغلها مقولة العنف الديني في المخيال الليبرالي؛ ما هو عملها وما هي أنواع التشكيلات الأخلاقية - السياسية التي تقتضيها؟ يقترح غولدستون، تبعاً لطلال أسد، أن لهذه الأسئلة علاقةً مباشرةً بمفهوم العلمانية الذي يشير في صيغته الليبرالية الديمقراطية إلى علاقة معقّدة بالدين التي لا يمكن اختزالها إلى تعارض بينهما. بل إن الأمر يتعلق، بحسب غولدستون، بـأن «أنواعاً معينة من الدين» يتم باستمرار تثمينُها وإدانتُها، وتمكينُها من السلطة وجعلُها زائدةً عن الحاجة. ومن ثَمَّ فإن مطلبَ المجتمعِ الليبرالي الديمقراطي ليس هو إزاحة الظاهرة الدينية من المجال العام بقدرِ ما هو مَعيَرَةُ المعتقدات والممارسات الدينية وفقاً للقيم المتعالية لأسلوب حياة معين. في الواقع، تُعتبَرُ الدولةُ العلمانيةُ الحديثةُ آليةً لتنظيم وإدماج الأفراد تبعاً لأشكال وأنماط جديدة. إن

أحدَ الأهداف الرئيسة للكاتب ليس هو التساؤل حول معنى «العنف الديني» أو سبب حدوثه، بل التساؤل حول ماذا يفعل، وربما بشكل أكثر إلحاحاً إلى ماذا يرمز. بالنسبة إلى غولدستون، هناك أصداء مختلفةٌ متبادلةٌ بين خطابات العنف الديني والتشكيلات السياسية مثل العلمانية. تشمل هذه الأصداء مفهوماً للدين قائماً على التعارض بين شكلٍ مرعبٍ من الدين ينتسب إلى الماضي ما قبل الاستعماري من جهة، وكائنٍ مستنيرٍ يؤمن بموطنه في العالم من جهة أخرى؛ فبينما تم تقديم هذا الأخير ككائن معياري، كان على الأول أن يختار بين قبول التصحيح أو الانقراض. إن خطاب الدين هو ما يضمن اشتغال هذا المشروع.

تهدف مقالة كيري ميتشيل «سياسة الروحانية: لَبْرَلَةُ تعريف الدين» إلى تفكيك المسلّمات الليبرالية للمواقف المهيمنة في دراسات الدين بأمريكا الشمالية. يبيّن ميتشيل، بتحليله لكتابات مفكرين أمثال روبرت وثنو ووايد روف ولاي شميت حول الروحانية، كيف تَقْرَأُ الأجنداتُ الليبرالية الروحانيةَ وتطمس بذلك أهميةَ الممارسات الاجتماعية التي تندرج فيها خطاباتُ الروحانية. ويشير إلى المشكلات المنهجية والنظرية التي تطرحها المفاهيم الضمنية المتمثلة في الحرية والذات والذاتية في تلك الأدبيات. وبالمقابل، يدافع ميتشيل عن مقاربة يمكنها، بفضل الاستناد إلى أعمال ميشيل فوكو ونيكلاس لوهمان، أن تكشف عن الوظيفة الاجتماعية والسياسية للروحانية. وبعبارة أخرى، يدافع ميتشيل عن منظور ذي بعد تاريخي يكبح المذهبَ الذاتيَّ الذي لا يأخذ بعين الاعتبار العلاقات الاجتماعية التي ينبثق منها مفهوم الذات (لوهمان) ويأخذ على محمل الجد ديناميات السلطة التي يتمظهر بواسطتها مفهوما الذات والأنا اللذان يشكلان ما هو ضمني في الروحانية (فوكو).

وتسعى مقالة روزماري هيكس «الدين المقارن وتأثير الحرب الباردة في تحول «التصوف» الهندي ـ الفارسي إلى حداثة إسلامية ليبرالية» إلى تفكيكِ العلاقات المعقدة القائمة بين سياسة الحرب الباردة وبناء المؤسسة الأكاديمية كما تكشف عن ذاتها في التصورات الأمريكية الشمالية للتصوف الإسلامي. تحدد هيكس تاريخياً المساراتِ الفكريةَ لجماعةٍ من القادة الإسلاميين الغربيين، مع التركيز على ولفريد كانتويل سميث وسيد حسين نصر، وترسم

بذلك شبكاتِهم الفكريةَ والسياسيةَ ودورَهم في تطور مدرسة الدراسات الدينية المتشيِّعة للتصوف في أمريكا الشمالية. وتتميز هذه التشكيلات من التصوف الإسلامي بإطارها المفهومي المتمركز حول مفاهيم العقلانية والحرية والإيمان الفردي مع ميولٍ بروتستانتيةٍ واضحةٍ. إن هذه المفاهيم مقحمةٌ في التمييز بين أنواع من الدين/الإسلام ومستعملةٌ في المشاريع السياسية لصناعة الدين في توافق مع المصالح الغربية/الأمريكية. يوضح تحليل هيكس لعمل وإرث سميث، على نحو خاص، كيف أن إيمانه بسيادة الإيمان وضرورته جعله يدعم ـ عكس دعاة العلمانية ـ مفهوماً إيجابياً وشاملاً لدينٍ كونيٍّ، أي التصوف. وتُبيِّن مساهمتُها بشكل نموذجي دورَ الدراسات الدينيةِ/الإسلامية في صناعة وإعادة صناعة موضوعاتها وكيف تأثر هذا التشييء بالميول الدينية والسياسية.

أما المجموعة الأخيرة من الفصول التي كبتها غريغ جونسون وماركوس درسلر ومارك إلمور وأليسيا تورنر ومايكل نجهوان، فإنها تناقش الاعتراضات على مضمون الدين وحدوده بين مؤسسات الدولة وجماعات خاصة؛ إذ يناقشون من منظوراتٍ مختلفةٍ دورَ مؤسسات الدولة كالقضاء (جونسون ودرسلر)، والإدارات الحكومية (إلمور وتورنر)، وكذا دور الخطاب العمومي (نجهوان)، في تطبيع تعريفات «الدين» ضد الممارسات المحلية الهدامة المزعومة. تناقش مقالة غريغ جونسون «الوحي الأباتشي: صناعة الدين عند السكان الأصليين في المجال القانوني» ادعاءاتِ قبائل الأباتشي المتعلقة بالطبيعة الدينية للأشياء المستعملة تقليدياً في السياقات الطقوسية. ففي نزاعهم القانوني مع المتاحف الأمريكية حول استعادة تلك الأشياء، استحضر ممثلو الشعب الأباتشي موضوعَ الوحي ودافعوا عن فكرة أن الأشياء المتنازع حولها تمثل موروثاً ثقافياً، ومن ثَمَّ فإنها غير قابلة للتصرف ولا يمكن أن تكون خاضعة لحقوق الملكية. يلمّح جونسون إلى أن اختيارَ اللغةِ من طرف هنود الأباتشي يعكس امتلاكاً واعياً لاستعارات الدين السائدة، ويلاحظ أن «ممثلي السكان الأصليين يعرفون عن كيفية اشتغال مقولة «الدين» أكثرَ مما يعرف كثير من علماء الدين». وتبعاً لجونسون، نجح ممثلو السكان الأصليين في الاعتماد على خطاباتِ **الأغلبية الشاملة والأقلية المحدَّدة** للدفاع عن قضيتهم؛ فهم يستعملون في خطاب الأغلبية الشاملة مماثلةً مع الاستعارات اليهودية والمسيحية، وخصوصاً غايةَ الوحي، خالقين بذلك جمهوراً متعاطفاً

مع مطالبهم. وكما يشدد جونسون على ذلك، نجح خطاب قبائل الأباتشي ليس بسبب مضمونه وإنما بسبب شكله الذي «يعلن للسلطات عن ادعاءاتٍ غيرِ قابلةٍ للدحض» ومتوافقةٍ مع خطاب الأغلبية الشاملة وتستحضر ميتافيزيقيّاً أمثلةً مسيحيةً.

يدرس ماركوس درسلر في مقاله «صناعة الدين بواسطة الخطاب القانوني العلماني: حالة المذهب العلوي التركي» العلاقةَ الديناميةَ بين الأنظمة المعرفية للعلمانية ومفاهيم الدين المشروع؛ حيث يُظهِرُ من خلال مثال المذهب العلوي التركي كيف يمكن للخطاب العلماني أن يشجع على صَهْرِ الهويات الجماعية في اللغة الدينية. وما يهم درسلر على الخصوص هو كيف يتم التفاوض في الطعون القانونية حول الادعاءات العلوية المتعلقة باختلافهم عن الجماعة السُنّية التي تشكل الغالبية؛ فبينما تُعتَبَرُ المحاكمُ التركيةُ أحدَ معاقل العلمانية، يُلاحَظُ أن الخطاب القانوني التركي يستند أيضاً إلى مفاهيم ذات بناء إسلامي واضح، ويظهر ذلك بجلاء أكبر عندما يحدِّد هذا الخطابُ القانونيُّ ويسوّي حدودَ الدين المشروع في المجال العام. إن مناقشةَ درسلر للجدالات الدائرة حول طبيعة ومشروعية الرموز والممارسات العلوية تقوم في الآن نفسه بإبراز ديناميات المسارات المتنازعة للعلمانية التركية وتسليط الضوء على الأبعاد الدلالية لمفهوم الدين المهيمن في المجال العام التركي. ويشير المؤلف إلى دور الخطاب القانوني في مأسسة أنظمة معرفية خاصة للعلمانية، ويوضح كيف تَعلَّمَ العلويون استعمالَ المجال القانوني كوسيط للدفاع عن قضيتهم المتمثلة في الاعتراف بهم. هكذا تُصوِّرُ مساهمتا جونسون ودرسلر دورَ الخطاب القانوني في تطبيعِ الديني ـ العلماني والطعنِ فيه. زد على ذلك أن المقارنة بين الطرق التي يتم بها الطعن قانونياً في مفاهيم الدين في البلدين تكشف عن اختلافات مهمة بين أشكال العلمنة في البلدين. وإذا كانت قرائن الإثبات التي يتضمنها القانون الفدرالي المتعلق بـ«حماية واستعادة قبور الأمريكيين الأصليين» يعترف علانية بمصداقية الادعاءات الدينية بجانب الادعاءات العلمانية، فإن القانون والممارسة القضائية في تركيا لا يمنحان للادعاءات الدينية أي مصداقية رسمية، وتدخل الدلالات الدينية إلى الخطاب العلماني بطرق غير مباشرة.

في مقالته «حدود دموية: الأضحية الحيوانية وعمل الدين»، يورد مارك

إلمور، كما فعل درسلر، الآليات التي تعيد بها الدولةُ القوميةُ تعريفَ الممارسات الدينية وتعزز معاني «الدين» التي تساعد على تدعيم أجندات «الوحدة الوطنية» ضد الخصوصيات الجهوية أو الطائفية. يدرس إلمور النقاش الدائر حول مشروعية الأضحية الحيوانية في ولاية هيماشال براديش شمال غرب الهند؛ فقد أدى هذا النقاشُ إلى إعادة تعريف معنى الدين ووظيفته في المنطقة باعتباره يبني بشكل انعكاسي الفهمَ الذاتيَّ لأهالي هيماشال. تتمثل أهميةُ مشروعية الأضحية الحيوانية في المنافسة القائمة بين تعريفاتٍ بديلةٍ للدين وكيف يتم إدراجُ هذه التعريفات في بنيةٍ معينةٍ للحياة البشرية. توفر هذه البنيةُ، بوصفها نظامَ حقيقةٍ، آفاقَ مفهوميةٍ يصبح الدين بمقتضاها موضوعاً يجب الحفاظ عليه أو إصلاحه أو ببساطة اجتثاثه. يحاجج إلمور بأن كثيراً من الصراعات الأخيرة حول الدينِ العموميِّ وتعريفِ الدينِ صراعاتٌ في غير محلها، ويرى أن النقاشات الدائرة حول اختفاء الدين أو عودته تستعمل تصوراتٍ للدين غيرَ دقيقةٍ بما فيه الكفاية. وبالمقابل يقترح إلمور منطلقاً جديداً، إذ يصرّح بأن مهمةَ تعيين الحدود الفاصلة بين الدين وأغياره ـ ما يسميه «المخاض الديني» ـ محدَّدةٌ تاريخياً ومتقلبة، كما أنها تتطور في علاقتها بأنظمةِ حقيقةٍ وآفاق فكريةٍ خاصة. ومن ثَمَّ فإن البنيات المفهومية والعملية التي تجعل الدين واضحاً هي نفسُها بنياتٌ متغيرةٌ. لا يهدف إلمور في هذه المساهمة إلى استعادة الجواهر التي تتطور حولها التشكيلات الدينية، بل إلى تحديد وتحليل أنظمة الحقيقة وعملياتها الاستراتيجية والسياسات التي تضفي عليها المشروعية. وانطلاقاً من هذا المنظور، لا يقوم النقاش حول الأضحية الحيوانية فقط بتحدي الأسس التي تقوم عليها نقاشاتُ العلمانية والحداثة والهيمنة الأوروبية، بل إنها تخلخل الأطرَ المستعملةَ لفصل الدين عن الدنيوي.

إذا كانت دراسات معاصرة عديدة في حقل الدين والاستعمار تشير إلى الإنتاج الناجح للعلمانية والتشكيلات الدينية كمقولاتِ تجربةٍ كونيةٍ في المستعمرات الأوروبية السابقة، فإن مساهمة أليسيا تورنر، «صناعة الدين وإخفاقاتها: تحويل الأديرة إلى مدارس وتحويل البوذية إلى دين في بورما المستعمرة»، تدرس مثالاً لفشل مقولة الدين الاستعمارية. فانطلاقاً من التركيز على البوذية البورمية تحت الحكم البريطاني خلال النصف الثاني من

القرن التاسع عشر، تُلفِتُ تورنر الانتباهَ إلى محاولات الإدارة البريطانية الفاشلة في تغيير التعليم البوذي في الأديرة. تكشف البوذية البورمية عن شيء شاذ، وهو أنها أدت دوراً مركزياً في ظهور مفهوم «الديانات العالمية» في الخطاب الأوروبي. يستكشف مقال تورنر في هذا المثال كيف فشلت مقولاتُ الدينِ الاستعمارية في الحفاظ على الممارسات البوذية حتى عندما كانت هناك أوجه تشابه واضحة مع التصور الأوروبي للدين. وبخلاف المدارس العمومية الإنكليزية في الهند، التي تعتبر المكان النموذجي التي كانت تشتغل فيه بيداغوجيات جديدة من أجل استبدال الأشكال الأهلية لبناء المفاهيم (انظر فصل مانداير)، لم ينجح «الدين» دائماً في أن يكون آليةَ ضبطٍ استعمارية. في الواقع، رفضَ رجالُ الدين البوذيون في بورما البرامجَ الدراسيةَ الاستعماريةَ للمستويات الابتدائية التي كان من شأنها أن تتعارض مع المقولات البوذية الكونية، وذلك بتسهيل نقل الدين والعلمانية وامتلاكهما كمقولات كونية. هذا الفصل يعرض حالة جيدة توضح المقاومة المحلية للمقولات الأوروبية الكونية.

أما المساهمة الأخيرة لمايكل نجهوان، «الوجود المضطرب وأزمة الهذيان: تشكيلات الصناعة الدينية للآخر في خطاب مذهب الثقافة الرائدة الألماني»، فإنها تدرس «مذهب الثقافة الرائدة» الألماني (leitkulturalism) بوصفه نمطاً خطابياً للحجاج الثقافوي الذي يربط اليسار التقدمي والمواقع الشعبوية الرئيسة بمبادرات مكرَّرة لتعريف «الغريب» دينيّاً على أنه الآخر النهائي. يلخص نجهوان، من خلال التركيز على الحركة المناهضة للمساجد في أوروبا، كيف أصبحت الصناعةُ الدينيةُ للآخر في المجتمع المدني الألماني ليس فقط مكاناً يتجاور فيه الغربُ والإسلامُ (الحركة الإسلامية)، وإنما مكاناً لاستشراقٍ أكثرَ انكماشاً وانكساراً يتسم مع ذلك بقوة الوصم والنزعة الإقصائية من حيث انعكاساته على نوع معين من الأفراد المهاجرين، وهم هنا الأحمديون والسيخ. يوضح نيجهوان كيف تحولت أشكالٌ مذهبيةٌ وممارساتٌ مجسَّدةٌ خاصّةٌ بالأحمديين والسيخ إلى أشكال وممارسات «خسيسة»، وهي ترجمةٌ تحققت في حالة الأحمديين خصوصاً من خلال ترجمات اللغة الاستعمارية المتعلقة بالطائفية المهرطقة. لا يوضح نيجهوان في مساهمته فقط كيف تمت إعادة تشكيل الثنائية دين ـ علمانية في السياق

الأوروبي (كان الألمانُ يُعتَبَرُونَ النموذجَ المضادَّ لفرنسا فيما يتعلق بمفهوم العلمانية)، بل إنه أيضاً يرسم التصدعات الداخلية والقطائع الخطابية في التأطيرات العامة لهذه الثنائيات مثل «الدين المعتدل/الدين المتشدد»؛ كما وضَّحَ الطرقَ التي تم بها استعمالُ مفاهيم المحرم [التابو] والتجديف [المس بالمقدسات الدينية] والانتهاك (انظر طلال أسد) في تحقيق التمايز عن تشكيلةٍ أشملَ لهذه الموضوعات وترديد صداها في أوروبا وأمريكا الشمالية.

إننا نأمل بهذا التقديم أن نكون قد حققنا الأهداف التالية: أولاً، لقد أنشأنا إطاراً لوضع النقاش التاريخي والمعاصر حول الدين والعلمانية في سياقاته الإبستيمولوجية والسياسية، بحيث يمكن تسليط الضوء على تبعية الخطابات الدينية ـ العلمانية الحديثة لتصور خاصٍّ للتاريخي، وكذلك على طريقة ارتباطها بنوع معين من العقلانية. ثانياً، وكانعكاس لهذا النقد الموجه لعقلانية التأريخ العلماني الغربي، حاولنا إعادة تأطير مفهوم «ما بعد علماني» على نحو يجعله يشير إلى الديني في نزعته النقدية المفهومية، بحيث يضيف المنظورَ ما بعد العلماني ـ الديني ويساعد بالتالي على خلخلة الأنموذج الديني ـ العلماني. ثالثاً، قدمنا نظرةً شاملةً حول السياسة الملموسة لصناعة الدين أو، بعبارة أخرى، حول عمل الاعتراضات والتجسيدات الليبرالية ـ العلمانية للديني وأغياره المختلفة. وأخيراً، نأمل أن نكون قد أبرزنا ـ وستعمل المساهمات الفردية في هذا الكتاب على تعزيز هذا الاستدلال ـ ليس فقط أنه تم القيام بعمل نظري مهم لفضح الطرق التقليدية لتصور الدين والعلمانية في الأطر الحداثوية، وإنما أيضاً أن هذا التنظير يعكس اشتغالاً تجريبياً جديداً وطموحاً على تكوين الخطابات والممارسات الدينية ـ العلمانية.

الفصل الثاني

الأديان المتوَهَّمة في الهند
الاستعمار ورسم خريطة تاريخ جنوب آسيا وثقافتها

ريتشارد كينغ

إن السياسةَ الحديثةَ فصلٌ في تاريخ الدين. وإن أعظمَ الاضطرابات الثورية التي صاغت جزءاً كبيراً من تاريخ القرنين الماضيين كانت حلقاتٍ في تاريخ الإيمان ـ لحظاتٍ في عملية تحلّل المسيحية وانبثاق الدين السياسي الحديث. إن العالم الذي نجد أنفسنا فيه في بداية الألفية الجديدة مملوء بأنقاض المشاريع الطوباوية التي كانت في الحقيقة أدوات نقلٍ للأساطير الدينية على الرغم من أنها صِيغَتْ بلغةٍ علمانية أنكرت حقيقة الدين.

جون غراي
القداس الأسود: الدين النبوئي وموت الطوباوية

يعتبر نعتُ السياسة الحديثة بأنها فصل في تاريخ الدين من قبل عالِم السياسة البريطاني جون غراي (انظر الاستشهاد السابق) طريقةً واحدة لعرض مقولة «الدين» بهدف خلخلة الفصل السهل لـ «علماني» عن «الديني» في الخطابات المعاصرة. إن هناك مقاربةً أخرى تتمثل في التشكيك في مقولةِ الدين نفسِها بوصفها خطاباً كُتِبَتْ به مقارباتُ التاريخ الحديثةُ وذاتُ النزعة الكونية. هاتان الاستراتجيتان كلتاهما تجعل الفصلَ العلماني لـ «سياسة» عن مجال معروف تحت اسم «الدين» فصلاً معضلاً، الأولى من خلال إجمال [إضفاء الطابع الكلي على] مقولة الدين (حتى وإن كانت مجالات «العلماني» المفترضة، مثل «السياسة» و«الاقتصاد»، تعتبر نمطاً خاصاً من «التدين»)، والثانية من خلال الاعتراض على عملية إجمال مفهوم الدين بالتركيز على خصوصيته الثقافية ـ منشؤه القائم على العرق كمقولة أساسية لتفسير الغرب

المسيحي/العلماني. تعكس مقاربة غراي، على الرغم من خصائصها التجديدية العديدة، تحدّياً لتواريخ الغرب الليبرالية التقليدية التي لا تزال راسخة داخل التجربة الثقافية للغرب الأطلسي. فقد دافع دانيال دوبويسون عن فكرة أن الغرب تكلّم وما زال يتكلّم عن ذاته وعن «الآخر» معاً من خلال لغة الدين(١). وفي مقابل هذه الاستراتيجية، هناك مقاربةٌ مقارِنةٌ تهدف إلى تعطيل معالجات العالم المتمركزة حول أوروبا من خلال تبني رؤى كونية غير أوروبية. وتتوفر هذه المقاربة على الأدوات الأفضل التي تمكنها من إزاحة الخطاب الديني المهيمن والمتجذر بما هو كذلك في تجارب الغرب وتصوراته الكونية. إنني آمل أن أستكشف في هذه المقالة المقاربتين معاً، مع التركيز على أهمية **المقارنة** في تطويرِ نوعٍ من النقد الثقافي الذي سينزع السمة الطبيعية عن المعالجات التقليدية (الاستشراقية) للتاريخ البشري وعن الخطاب الديني الذي استُخدِمَ كأرضية مفهومية أُقيمَتْ عليها هذه السرديات الأسطورية.

شهد النصفُ الأخيرُ من القرن العشرين نهايةَ عصرِ الحكم الاستعماري الرسمي للقوى الأوروبية لمناطق عديدة من المعمورة، وإن كانت الهيمنةُ الغربيةُ لم تنتهِ (بعد). لقد عشنا مرحلةً تاريخيةً أطلق عليها كورنيل ويست عبارة «موت عصر أوروبا»، وبدأت تمارس تأثيراً عميقاً في ما يعتبر معرفةً في التداول العالمي للأفكار. وبالفعل، يرى المؤرخون الكُلّيون (macrohistorians) أمثال أندري غوندر فرانك أنه يجب النظر بدقة أكبر إلى هيمنة أوروبا في القرون الأخيرة كفترة قصيرة داخل مجرى تاريخي أوسع لعالم متمركز حول آسيا(٢). والأمر المهم هو أنه منذ أفول عصر الإمبريالية

---

(١) Daniel Dubuisson, *L'Occident et la Religion: Mythes, Science, et Ideologie* (Brussels: Complexe, 1998); English translation, *The Western Construction of Religion* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 2003).

(٢) انظر:

Andre Gunder Frank, *Re-Orientn Global Economy in the Asian Age* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

يبرهن فرانك على أن المركزية الأوروبية هي وحدها التي تجعلنا ننظر إلى «أوروبا» على أنها مركز التاريخ العالمي. يعترض فرانك بصراحة على المقاربات التأريخية التي قدمها ماركس وفيبر وبولاني وبروديل وفاليرشتاين، ويحاجج على أن نشأة الغرب منذ سنة ١٤٠٠ تصادف مرحلة أفولٍ نسبيٍّ لآسيا وترتبط، من بين أشياء أخرى، بالفوائد الاقتصادية التي جناها التوسع الأوروبي. ويلاحظ أن مطلع =

الأوروبية، أصبح يتزايد الاعتقاد بأن الرؤى الكونية والإبستيمولوجيات الأوروبية تشكل طريقةً معياريةً (وربما قابلة للتعميم كونيّاً) لإدراك العالم وتجربتنا البشرية فيه. إن الخطاب الرئيس لفلسفة الأنوار الذي يرى أن الأفكارَ والقيمَ الأوروبيةَ تمثل أوجَ «الحضارة» ـ وهو موقف يساند معنوياً المشروع الإمبريالي الأوروبي ـ أصبح يُنْظَرُ إليه اليوم في دوائر عديدة في حقيقته، أي واحداً من بناءات ثقافية عديدة للواقع. وبصيغة أخرى، أصبح **الطابعُ الإقليميُّ** للطرق الأوروبية لإدراك العالم يبرز أكثر فأكثر في سياقٍ عبر ـ ثقافي و«ما بعد استعماري»، وذلك بالإحالة إلى الخصوصية التاريخية لأصول تلك الطرق ومصادرها. وفي الوقت نفسه، ظل الغرب الأوروبي ـ الأمريكي مهيمناً من الناحية الثقافية والسياسية والعسكرية (حتى وإن كان الانبثاق المتباهى به للصين والهند في المجال الاقتصادي كفاعلين اقتصاديَّيْن عالميين يشير إلى أن الهيمنة الغربية تعيش أفولاً أيضاً). تطرح السيطرةُ المتواصلةُ (وإن كانت متنازع عليها) لأشكال المعرفة الأوروبية الأمريكية تحدّياً أمام من يرغب منا في أن يدرس ويفهم التاريخ الغني لفكر دول جنوب آسيا وتقاليدها وثقافتها. كيف يمكن دراسة هذه التقاليد والمشاركة فيها في الوقت الذي تم تغيير تمثلها وبنيتها بشكل جذري بسبب ما خلفه اتصال آسيا بالاستعمار الغربي وعمليات الحداثة؟

■ خريطة «الدين»

يتضح أمر واحد من هذا السياق: أنتجت هيمنةُ الغرب الاستعمارية على «سائر العالم» في القرون الأخيرة عدة مقولات وأفكار وأنموذجات غربية بدت أكثر كونيةً ومعياريةً مما كانت ستبدو عليه في ظروف أخرى. إن مقولة «الدين» واحدة منها ويمكن اعتبارُها الخاصيةَ الأساسيةَ للخرائطية الخلاقة للحداثة الغربية؛ إذ يُستَعمَلُ هذا المفهوم كخريطةٍ معرفيةٍ لدراسة وتصنيف وتفسير ميادين ثقافية وتاريخية متنوعة، ويمكّن من التمييز بين مجالات الحياة البشرية «الدنيوية» و«الدينية».

= القرن الواحد والعشرين شهد انبعاث آسيا وعودةً إلى الاقتصاد العالمي المتمركز حول آسيا التي استهلت التاريخ المتأخر جداً. للاطلاع على نقاش مستفيض للتحيزات المتمركزة حول أوروبا التي تتضمنها المقاربات الرئيسة للتاريخ العالمي (أو حتى داخل طبيعة «التاريخ» نفسه)، انظر:
James M. Blaut, *Eight Eurocentric Historians* (New York: Guilford Press, 2000), and Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

إلا أن «الخريطة ليست مجالاً تُرابياً»، كما يشير إلى ذلك جوناثان سميث. إن هناك عاملاً أساسياً للكونية **المزعومة** لبعض المفاهيم الغربية والالتباس الناتج بين الخريطة والمجال الترابي، وهو بحسب رأيي التاريخ المتأخر للإمبريالية الأوروبية وتأثيرها في ثقافات الشعوب المستعمَرة. إن الخرائط أشياء ذات سلطة؛ فكما يلاحظ ذلك برايان هارلي قائلاً في سياق التقسيم البريطاني للهند سنة ١٩٤٧: «يمكن لنا أن نلاحظ كيف يمكن لجرة قلم في خارطة أن تحدد حياة وموت ملايين الأشخاص»[٣]. ما هي تأثيرات خرائطنا المعرفية (cognitive maps) للثقافات في حياة الناس وهوياتهم؟

وكما أشار إلى ذلك عدد من المفكرين، يعتبر فَهمُنا الحديثُ للـ«دين»، بوصفه «نسقاً من المعتقدات والممارسات»، والحقلُ الأكاديمي للدراسات الدينية نتاجاً العصر الأنوار الأوروبي، على الرغم من أن للمصطلح طبعاً إرثاً كلاسيكياً طويلاً في الغرب وأن له جذوراً واشتقاقات متنافسة تعود إلى شيشرون ولكتانسيوس[٤]. إذ تساءلت أدبياتٌ أكاديميةٌ متزايدةٌ في العقود الأخيرة حول المفهوم المركزي المعياري في تخصص تاريخ الأديان نفسه (مقولة «الدين»)[٥]. لقد حاججتُ في كتابي **الاستشراق والدين** (١٩٩٩) على

(٣) J. Brian Harley, «Maps, Knowledge, and Power,» in: Denis Cosgrove and Stephen Daniels, eds., *The Iconography of Landscape* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994), p. 283.

(٤) للاطلاع على نقاش مستفيض لهذه النقطة، انظر:

Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»* (London: Routledge, 1999), chap. 2.

(٥) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982); Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (London: Johns Hopkins University Press, 1993): *Russell* McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York: Oxford University Press, 1997); Dubuisson, *L'Occident et la Religion: Mythes, Science, et Ideologie*; Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Darren Peterson and Derek *Walhof, eds., The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002); William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (Edinburgh: T&T Clark, 2002); Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003); Arvind Mandair, «What If *Religio* Remained Untranslatable?,» in: Philip Goodchild, ed., *Difference in* =

أن مقولةَ الدين نتاجٌ لتاريخ خطابيٍّ ذي خصوصية ثقافية يتميز بالبصمات التي تركها عليه اللاهوت المسيحي وفكر الأنوار والحداثة العلمانية. هكذا، فإن الاستعمالَ غيرَ الانعكاسي المستمر لهذه المقولة عبر الثقافات، إذا كان قد فتح نقاشاتٍ وتفاعلاتٍ مهمةً خلال القرون القليلة الماضية (وخلق أشياءَ أُطلِقَ عليها «الحوار بين الأديان» و«الديانات العالمية»)، فإنه أيضاً أغلق سبلَ البحثِ وتفاعلاتٍ ثقافيةً وفكريةً أخرى ممكنةً.

ربما كان أولُّ أكاديمي غربي أثار الانتباه بشكل منهجي إلى المشكلات

---

the Philosophy of Religion (Burlington, VT: Ashgate Publishing Ltd., 2003), pp. 87-100; Arvind= Mandair, «Auto-Immunity in the Study of Religions(s): Ontotheology, Historicism and the Theorization of Indic Culture,» *Sophia,* vol. 42, no. 2 (2004), pp. 63-85; Arvind Mandair, «The Repetition of Past Imperialisms: Hegel, Historical Difference, and the Theorization of Indic Religions,» *History of Religions*, vol. 44, no. 4 (2005), pp. 277-99; Arvind Mandair, «The Politics of Nonduality: Reassessing the Work of Transcendence in Modern Sikh Theology,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 74, no. 3 (2006), pp. 646-673; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005); Richard King, «The Association of «Religion» with Violence: Reflections on a Modern Trope,» in: John Hinnells and Richard King, eds., *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice* șLondon: Routledge, 2007), pp. 226-257; Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Timothy Fitzgerald, ed., *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations* (London: Equinox, 2007); William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), and Richard King, «Philosophy of Religion as Border Control: Globalization and the Decolonization of the «Love of Wisdom» (*Philosophia),»* in: Purushottama Bilimoria and Andrew Irvine, eds., *Postcolonial Philosophy of Religion* (Berlin: Springer, 2009), pp. 35-52.

إن أكثر ما يثير الاهتمام في هذا المتن من الأعمال التي درست مقولة «الدين» هو أن هناك أعمالاً (وخصوصاً عمل دوبويسون المنشور في فرنسا سنة ١٩٩٨، ومعظم المساهمات في الكتاب الذي أشرف عليه بيترسون ووالوف ونشر عام ٢٠٠٢) لم تخلق حواراً مع النقاش الواسع المستمر في الدراسات الدينية الأنغلوسكسونية حول هذه المسألة في نهاية القرن العشرين. ذلك أن النقدَ الأوليَّ لدوبويسون لمقولة الدين منفصلٌ تماماً عن الأدبيات الأنغلوسكسونية حول الموضوع التي ظهرت مؤخراً. ويبدو بيترسون ووالوف على علم فقط بدراسة ماك كتشيون لهذا الموضوع الصادرة سنة ١٩٩٧، حيث حررا عملهما انطلاقاً من منظورات الحقول الأكاديمية للتاريخ والدراسات السياسية. وهو ما يوحي بأن هناك عوامل ثقافية وسياسية ذات نطاق أوسع أدت إلى «سحب الغشاوة» عن أعين المفكرين فيما يتعلق بتطبيع مقولة «الدين» مع الحداثة. ما أقترحه في هذة المقالة هو أن أهمَّ عاملٍ لـ«نزع السمة الطبيعية» عن هذه المقولة في الأوساط الفكرية هو التأثير البطيء، لكن المهم، لـ«تصفيةِ الاستعمار» الرسمية من العالم غير الغربي التي حدثت إثر نهاية الإمبريالية الأوروبية في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية.

التي تطرحها المقولةُ هو ولفريد كانتويل سميث في كتابه **معنى الدين ونهايته** الصادر عام ١٩٦٢. يقول سميث إن مصطلحَ «الدين» مصطلحٌ مربِكٌ وغيرُ ضروري ومشوِّهٌ. . . لذلك فإن تَقَدُّمَ فهم تقاليدِ الشعوب الأخرى عبر التاريخ وعبر العالم ـ بما في ذلك على المستوى الأكاديمي ـ تعطله على نحو خطير محاولتُنا تصوُّر ما تتضمنه كلُّ حالةٍ بواسطة الدين (أو دين معين)»[٦]. ومع ذلك، بقي سميث طوال مساره العلمي مدافعاً متحمساً عن «حوار الأديان»، إذ اقترح استبدالَ بمقولةِ «الدين» عبارة «التقليد التراكمي» من جهة، وعبارة «الإيمان الفردي» من جهة أخرى. إن ما يربط بين هذين البعدين، في رأي سميث، هو «الكائن البشري». إن الإيمانَ نوعٌ من «التجربة الدينية الداخلية»

---

(٦) انظر:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1962), p. 50.

يعرض سميث الخطوط العريضة لمختلف تحولات استعمال مقولة Religio (الدين) في الغرب منذ ما قبل روما المسيحية إلى الآن. للاطلاع على مناقشة لدلالة هذه التحولات، انظر:

King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*, chap. 2.

يلاحظ سميث أن المصطلح كان يُستَعْمَلُ عموماً في أوروبا القروسطية من طرف التقليد الكاثوليكي بمعنى «الحياة الدينية»، أي حياة النذور الرهبانية. كانت الأديان المختلفة (religiones) تعني الرهبنات المختلفة. إلا أن كلمة «دين» لن تستعمل للدلالة على الإيمان والتقوى إلا مع الإصلاح البروتستانتي. وعبَّدَ ذلك الطريقَ لاستعمالات مصطلح «الدين» في القرنين السابع عشر والثامن عشر كمفهوم يعني نسقاً من المعتقدات، وكذلك إلى تركيز اللاهوتيين، أمثال فريدريك شلايرماخر ورودولف أوتو، على «الديني» كتجربة أساساً أو كـ«شعور بالكينونة الحيوية». وقد ظهر في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين هدف جديد ـ وهو تحديد جوهر «الدين» والأديان. وكما يلاحظ سميث ذلك، يرمي هذا الهدف إلى «الذهاب بعملية التجسيد إلى حدها المنطقي الأقصى: تزويد المفاهيم التي بناها الجيل الأول. . . بمصداقية نهائية ومتأصلة، أي بمشروعية كونية». انظر:

Smith, Ibid., pp. 47-48.

عرض سميث نظرته الشاملة لتاريخ المصطلح في الغرب في فصل كامل من كتابه (الفصل الثاني). لمزيد من التفصيل، انظر:

Michel Despland, *La Religion en Occident: Evolution des idees et du vecu*, Héritage et Projet; 23 (Montreal: Fides, 1979); Ernst Feil, *Religio: Die geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Fruhchristentum bis zur Reformation*, Forschung zur Kirchen-und Dogmengeschichte; 36 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1986), and Ernst Feil, *Religio II: Die geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca.* 1540-1620*)*, Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 70 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1997).

انظر أيضاً:

Michel Despland and Gérard Vallée, eds., *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality* (Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1992); Dubuisson, *L'Occident et la Religion: Mythes, Science, et Ideologie*, and Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories.*

أو إنه «سجيّة»: «إن تَدَيُّنَ المرءِ فعلٌ شخصيٌّ بشكل جوهري»(٧). ويتحفظ سميث على دور الهوية الجماعية ويحتفظ بالخصخصة البروتستانتية/ما بعد الأنوارية للديني باعتباره حالة داخلية أو شعوراً، وهو وصفٌ قدمه بعضُ المفكرين أمثال شلايرماخر ووليام جيمس ورودولف أوتو(٨). ينهل هذا الوصف من أحد أهم تيارات حوار الأديان ودراسة الأديان المقارنة في القرن العشرين - أي التركيز على «التجربة الدينية» كمكان للتدين وأيضاً كأرضية لملتقى تقاليد مختلفة، وذلك بحثاً عن نواة صوفية مشتركة لمختلف ديانات العالم(٩). ومع ذلك، إن التركيزَ على التجربةِ ومفهوم «الإيمان» مُثقلان ثقافياً. وَجَّهَ دينيس تورنر وغريس جانتزن وروبرت شارف وأنا نفسي انتقاداتٍ لـ«خطاب التجربة» الحداثي لأسباب متنوعة(١٠)، وخصوصاً للطريقة التي تمت بها ترجمة الصوفيين المسيحيين القروسطيين والتقاليد القديمة لجنوب آسيا من خلال المنظور السيكولوجي للحداثة الغربية إلى ما سماه عالم الاجتماع بول هيلاس «الروحانيات الذاتية»(١١).

---

(٧) Smith, Ibid., pp. 156,171 and 177.

(٨) للاطلاع على ردود سميث على هذا النقد وانتقادات أخرى، انظر:
Wilfred Cantwell Smith, «Retrospective Thoughts on the Meaning and End of Religion,» in: Michel Despland and Gérard Vallée, eds., *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality* (Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1992), esp. pp. 14-15 and 17-18.

(٩) «تظل هيمنة التصوف في تاريخ الأديان عموماً نهجاً سائداً (ليس جينيالوجيّاً فقط) في الدراسات الدينية كافة»، انظر:
Steven Wasserstrom, *Religion after Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 240.

(١٠) Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995); Grace Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1995); King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*; Robert Sharf, «The Zen of Japanese Nationalism,» in: Donald Lopez Jr., ed. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), pp. 107-160, and Robert Sharf, «Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience,» *Numen*, vol , 42 no. 3 (1995), pp. 228-283.

(١١) Paul Heelas, *The New Age Movement* (Oxford: Blackwell, 1996).
عرض هيلاس في الآونة الأخيرة دفاعاً حماسياً عن الروحانيات التقدمية ضد اتهامها بأنها تعكس النزعة الاستهلاكية، مقيماً الحجة على أن «روحانيات الحياة» هذه تجمع بين التأملِ «الذاتي الداخلي» وبُعْدِ الالتزام الاجتماعي. انظر: Paul Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (New York: Wiley-Blackwell, 2003).

كما أن خصخصة الأفكار الحديثة للتصوف، المستلهمة من الأعمال النواتية لوليام جيمس، تجهل الدلالات والبناءات المتغيرة للـ«صوفي» طوال تاريخه المسيحي الطويل(١٢). يجب على المفكرين المهتمين بدراسة ما سمي «التصوف الآسيوي» أن ينتبهوا أكثر إلى الكيفيات التي تتم بها تعبئةُ عددٍ من الصور النمطية المبنية حول الشرق («زن البوذية» الخاصة بسوزوكي، و«أدفايتا فيدانتا» (أو حتى شانكارا) الخاصة بفيفيكاناندا، و«اليوغا» الخاصة بباتانجالي وكتاب **داوديجنغ** للاوتسو) كرموز تمثل شيئاً يسمى «ظاهرة التصوف العالمية». فسواء أضفى عليها الخلوديون(*) طابع الاستعمار والتجانس أو أضفى عليها البنائيون طابع الجوهر أو عزلوها، فإن هذه الصور النمطية للـ«شرق الصوفي» اسْتُعْمِلَتْ لصياغة ادعاءاتٍ متنافسةٍ حول الطبيعة «الصوفية» والروحية والأخروية للثقافات الآسيوية. كما استُخدِمت النقاشاتُ المعاصرةُ داخل الحقل لتحديد بعض مظاهر الثقافات الآسيوية والغربية داخل إطار حداثي ومُسَكْلَج (psychologized) يسيء فهمَ الظاهرة المتضمنة في كلمة **تصوف** على مستويات عديدة(١٣). لا تكمن الدلالة الراهنة للـ«منعطف

---

(١٢) للاطلاع على مناقشة لهذه النقطة، انظر:

Richard King, «Asian Religions and Mysticism: The Legacy of William James in the Study of Religion,» paper presented at: *William James and the Varieties of Religious Experience: Interdisciplinary Papers in Celebration of the Centenary of the Edinburgh Gifford Lectures* (a volume of papers delivered at the international and interdisciplinary centenary conference on William James's *Varieties of Religious Experience*), edited by Jeremy Carrette (London: Routledge, 2005), pp. 106-123.

(*) النزعة الخلودية (Perennialism) مدرسة فكرية تتمحور حول «الباطنية» (esoterism)، أسسها رينيه غينون سنة ١٩١٠. وتسمى هذه المدرسة بالنزعة الخلودية نسبة إلى ما يسمى بالفلسفة الخالدة (Philosophia perennis). من أبرز رموز هذه المدرسة رينيه غينون ويوليوس إيفولا وأناندا كوماراسوامي، ويؤمنون بتقليد خالد وإجماعي تكشف عنه المعتقدات والطقوس الدينية الأورثوذكسية واللغة الكونية لرموز المساواة» [المترجم].

(١٣) للاطلاع على نقد للميل إلى تصور «البوذية» وكأنها معنية أساساً بصقل «التجارب الصوفية» ومن ثَمَّ كدين «صوفيّ» نموذجي، انظر:

Sharf, «Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience».

يسائل شارف «الميل إلى مقاربة أطروحات مارغا البوذية المختصرة (وهي نصوص تحدد مراحل المسار البوذي) كما لو أنها تتضمن تحليلاً فينومينولوجياً لتجارب المتأملين المتمرسين» (ص٢٣٢). ويدافع شارف بالأحرى عن فكرة أنه يجب عدم النظر إلى المرجعيات التقليدية للتأمل أو النمو الذهني (بهافانا) من خلال صقل حالات وعي استثنائية وخاصة، وإنما كمراحل تمهيدية وشعائرية في عملية التوجيه. تتمثل هذه الممارسة «بشكل أساس في تلاوة نصوص (بالي) (Pāli) المتعلقة بالتأمل... وإنشاد أشعار تُعدِّدُ فضائلَ بوذا، وتلاوة اللائحة المتفق عليها لأجزاء الجسد الاثنين والثلاثين... إلخ» (ص٢٤٢). علاوة على ذلك، أصبحت «استعارة التجربة» في المرحلة الحديثة تشتغل كمقولة فارغة =

السيكولوجي» الحديث فقط في تركيز الدراسات الدينية (**وخصوصاً** دراسة التصوف) على «التجربة» بوصفها المكان الذي يقيم فيه التدين، وإنما تكمن أيضاً في الانتقال المعاصر داخل بعض الأوساط من لفظ الدين إلى مفهوم «الروحانية» المخصخص والموجّه نحو الاستهلاك(١٤).

يثير التشديدُ على مفهومَي «الإيمان» و«معتقدات العالم» مشكلاتٍ مماثلةً. يمكن للإيمان أن يكون محدِّداً مهماً للهوية في «التقليد التراكمي» المسيحي، لكنه يبقى حتى في هذه الحالة أقلَ أهميةً تاريخياً مما قد يوحي به الإصلاح البروتستانتي. فقد كان معظم الناس في أوروبا القروسطية «مسيحيين» ليس من خلال إيمان راسخ وصريح، وإنما من خلال ولائهم لتقاليد وممارسات أهاليهم. يرى بعض المفكرين أمثال غابريال لوبرا (G. Le Bras) أنه ليس من البدهي الحديث عن المسيحية كدين فرنسا ما قبل الثورة إلّا بمعنى محدودٍ كدين معترف به في الدستور الملكي. وبالمثل، شهد معنى مفهومُ «الإيمان» نفسُه تغييراتٍ عديدة، ولا سيما الانتقال من الشخص كـ«كائن «وفي»» لشيء ما إلى شخص «يؤمن» بشيء ما. وكما برهن رستم بهاروشا على ذلك، لا تزال التعدديات والتناقضات التي يتضمنها المصطلح الإنكليزي «فايت» (الإيمان) في حاجة إلى تنظيرٍ ملائم سواء في سياق جنوب آسيا أو سياق العلم الاجتماعي(١٥). إن النقطةَ المهمّة في استدلالي هي أن الإيمان بمعناه الحديث كانخراط في مجموعةٍ عامةٍ من المعتقدات القضوية (العقيدة) ليس عنصراً أساساً في بناء الهوية في معظم التقاليد التي اتصلت بها المسيحية.

يُعتَبَرُ كتابُ بهاروشا المغمورُ والمختصرُ **مسألة إيمان (١٩٩٣)** مناقشةً دقيقةً وبارعةً وعدائيةً بأشكال عديدة لأهمية «الإيمان» في الهند المعاصرة.

= يمكن ملؤها بمواقف أيديولوجية بوذية مختلفة، وأُسندَ إلى "البوذية" كظاهرة روحية «واقعٌ عابرٌ للثقافات وعابرٌ للتاريخ». هكذا مكّنت هذه الخصخصةُ للبوذية من بناء «ديانة عالمية» مثالية ولاتاريخية طيّعة في يد التأويلات الخلودية والعلمانية ونجحت في فصل الممارسات التأملية البوذية التقليدية عن السياق الأخلاقي والطقوسي والسوسيوسياسي الذي تجري فيه تلك الممارسات.

(١٤) للاطلاع على مناقشة مستفيضة لهذه النقطة، انظر:

Jeremy Carrette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (London: Routledge, 2005).

(١٥) Rustom Bharucha, *A Question of Faith* (London: Sangam Books, 1993).

يمكن لأول وهلة أن يُقرَأ تركيزُ المؤلف على مفهوم الإيمان كبعد مركزي للثقافة الهندية كاعتراضٍ على فكرتي القائلة بعدم ملاءمة مفهوم الإيمان عندما يُطبَّقُ على التقاليد الهندية. إلا أن موقفَ بهاروشا، المتعلق بالتركيز على التعدديات والتناقضات التي يتضمنها لفظ **الإيمان** (الموضَّح بأمثلة مثل احتفال «الجرة» واحتفال «اللعب»[*])، يطعن بالضبط في القراءاتِ الجوهرانية والكونية والمعيارية للإيمان من خلال الاهتمام بتناقضٍ ومقاومةِ الانغلاق فيما يتعلق بثنائيات مثل «علماني/ديني» أو «مؤمن/غير مؤمن». ويعد هذا مثالاً جيداً على استراتيجية الانفتاح على معانٍ غير متجانسة داخل خطاب ما، ومن ثَمَّ قراءة «حسها المشترك» (الذي يكون دائماً حسّاً مشتركاً خاصّاً بجماعة معينة ـ وهي في هذه الحالة الأنجلوفون والأنجلو ـ هنديين المعاصرين) بطريقة معاكسة للقراءات الرائجة. إلا أن بهاروشا يلجأ دائماً إلى مفهومٍ حديثٍ للإيمان بوصفه «اعتقاداً» شخصياً وإلى مفهوم «التجربة» (التي يعتبرها قوام الإيمان) دون أن يعالج المشكلات المرتبطة باستخلاص هذه الأفكار وانعكاسها على الصياغة ما بعد الأنوارية للـ«ديني»[١٦].

دعنا نناقش أكثر بعض المشكلات المرتبطة باستعمال لفظ «الإيمان» في سياقٍ حضاريٍّ هندي. إن كلمة «شرادها» (Śraddhā)[**]، هذه الكلمة السنسكريتية التي تُتَرْجَمُ عادةً بلفظ «إيمان» في النصوص البوذية الهندية القديمة، ليست هي الإيمان بمعناه الحديث كإقرار بمجموعة من القضايا الميتافيزيقية أو اللاهوتية، أو بمعناه القروسطي الأول بوصفه حياة الالتزام بالإخلاص والتقوى. تعني «شرادها» في معناها الأصلي الإيمان بالمعلِّم

(*) احتفال الجرة (Kumbh Mela)، حج هندي ينظم أربع مرات كل اثنتي عشر سنة، يقوم فيه الحجاج بغطس جرة مليئة بالبذور في مياه الأنهار المقدسة وتترك حتى يطلع النبات. ويعتبر هذا الحدث حفلاً مرتبطاً بالخصوبة، حيث إن الجرة ترمز بشكلها للأم الإلهة وللرحم، الذي يعتبر رحم العالم. ويرتبط الحفل أيضاً بالماء عموماً، وبماء الأنهار خصوصاً التي أدت على الدوام دوراً مهماً في حياة الهنود.

احتفال اللعب (līlā)، يعتبر لدى الهندوس رقصة الأرواح الإلهية، أي الرقصة الكونية التي ترأسها الآلهة. وتعتقد الفلسفات الهندية أن لعبة الألوهية هي التي تختفي خلف مظاهر العالم المرئي [المترجم].

(١٦) المصدر نفسه، ص١٠ و١٤.

(**) طقس يتم فيه الاحتفاء بشرف الأسلاف الراحلين إلى عالم الموت [المترجم].

وتعني أيضاً الطريق، وتُقَدَّمُ عادةً كمرحلة أولى في التقليد البوذي ينبغي تعويضها بالتحليل أو التبصر التحليلي («براجنا» (prajnā)) الذي ينتج من التهذيب العقلي («بهافانا» (bhāvanā))، أي عن اتباع الطريق النبيل ذي السبل الثمانية(١٧). إن ما كان في التقاليد البوذية القديمة يحدِّد الطائفةَ («نكايا» (nikāya)) التي تنتمي إليها تلك التقاليد هو كيف تُمارَسُ «براتيموكشا» (Prātimokṣa)، أي مجموع القواعد الرهبانية التي تقبلها، ولم يكن ما يحددها هو إقرارك بعقيدة معينة أو بمجموعة من المعتقدات. لم يمضِ زمنٌ طويلٌ على اللحظة التي لم يكن فيها تمييزُ البوذيين يَتِمُّ على أساس تأويلاتٍ عقائديةٍ مختلفةٍ لـلتعاليم («دارما»)(*)، أو التي لم تكن فيها المعتقدات مهمة بالنسبة إليهم، بل إن ذلك كان بالأحرى العنصرَ الأساس في تحديد النسب والهوية الطائفية. لا أقصد هنا أن البوذيين لم يكن «عندهم إيمان» بشيء. سأجازف بالقول إننا جميعاً نتبنى وجهات نظر مختلفة نسعى جاهدين إلى أن نثبتها للمتشككين المتزمتين. بل إن الإيمان لم يكن عاملاً محدِّداً في بناء الهوية البوذية التقليدية، مع احتمال استثناء بعض الفروع أمثال تقاليد جماعة الأرض النقية (شين) (Pure Land Shin)(**). هنا أيضاً، وكما لاحظ ذلك غالين أمستوتز وآخرون، يبقى تعريفُ مدرسة شين من خلال التصورات

---

(١٧) للتمييز بين «البحث عن الحقيقة بواسطة الإيمان» (śraddhānusārin) و«البحث عن الحقيقة بواسطة الكتاب المقدس» (dharmānusārin)، انظر:

Abhidharmahrdaya, pp. 129-131.

انظر أيضاً: Bodhisattva-Pi «aka, chap. 11 in: U. Pagel, *Bodhisattva-Pi «aka*, 1995, p. 371.

يحدد التقليد البوذي الملكات الخمس في «الإيمان» (śraddhā)، والطاقة (vīrya)، ويقظة الذهن (smrti)، والتركيز (samādhi)، والبصيرة (prajnā). وعلى الرغم من أن التقليد البوذي يرتبها غالباً بشكل متراتب، فإن غومبريتش يوحي بأن التمييز التفسيري بين «متبع الكتاب المقدس» (dharmānusārīn) و«متبع الإيمان» (saddhānusārī) يمكن ألا توجد في أناشيد بالي نفسها. انظر:

Richard Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Jordan Lectures in Comparative Religion (London: Continuum: Athlone Press, 1996).

(*) تعاليم بوذا التي تضم مجموع المعايير والقوانين الاجتماعية والسياسية والعائلية والشخصية والطبيعية أو الكونية، أي القانون الكوني الذي يشمل الأخلاق والواجب والفضيلة والاستقامة. ويمكن أن نترجم كلمة «دارما» بعبارة «التعاليم» [المترجم].

(**) مدرسة تنتمي إلى البوذية، أسسها الراهب الياباني شينرن في بداية القرن الثالث عشر، وهي فرع البوذية الذي يمارسه العدد الأكبر من سكان اليابان، ذلك أن نحو ٢٠ في المئة من اليابانيين يعتبرون أنفسهم أتباع هذه الطائفة [المترجم].

البروتستانتية للإيمان مثيراً للجدل[١٨].

وبالمثل، يمكن القول إن هناك توازياتٍ فظةً بين التقاليد المختلفة التي تحمل صفةَ «هندوسي» والمذهب التعبدي المسيحي في شكل حركات «بهاكتي»[*] متنوعة (وخصوصاً بعض فروع مذهب «شريفايشناف» (Śrīvaiṣṇavism)، لكنها تمثل بالكاد تاريخَ الهندوس ومختلفَ التقاليد الهندوسية. هنا أيضاً نادراً ما نعثر على التركيز نفسه على الأورثوذوكسية و«العقيدة الصحيحة» كعاملٍ محدِّدٍ لولاء الشخص لهوية جماعية معينة. علاوة على ذلك، تشمل مدرسةُ «بهاكتي» مجموعةً كبيرةً من الظواهر: أيُّ بهاكتي نتحدث عنه ـ هل هو الإخلاصُ التأمليُّ لـ«كريشنا» (Kṛṣṇa) المدعوم في «البهاغافاد غيتا» (Bhagavad Gītā)، أم حركاتُ بهاكتي المتأخرةُ في تقاليد شايفا أو فايشنافا في القرون الوسطى، أو التياراتُ المعاصرةُ التي تركز على البعد التاريخي لـ«راما» والتي تنعش «القومية الهندوسية» (Hindutva)[١٩]؟

إن بناء «الدين» من خلال الاعتقاد الشخصي (= الخاص)، كما لاحظ ذلك كثير من الباحثين، خاصيةٌ أساسيةٌ للحداثة الغربية[٢٠]. لقد تم إقحام مفهوم البوذية كنسق من المعتقدات في الوعي السنهالي[**] الحديث من

---

(١٨) Galen Amstutz, *Interpreting Amida: History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism* (Albany, NY: State University of New York Press, 1997), pp. 86-87, notes 180-181.

(*) تشير حركة بهاكتي (Bhakti) إلى اتجاه مؤلِّه تعبدي ظهر في الهندوسية في القرون الوسطى وتم تثويره بعد ذلك في ديانة السيخ. وقد بلغ أوجه بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر في غرب الهند وشمالها [المترجم].

(١٩) John Stratton Hawley, «The Nirgun/Sagun Distinction in Early Manuscript Anthologies of Hindi Devotion,» in: David Lorenzen, ed., *Bhakti Religion in North India* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995).

يرى هاولي أن الميل الحديث إلى تحديد تمييز بين تقاليد «ساغوم» و«نيرغوم» في مدرسة بهاكتي ينحدر في الواقع من الدواوين الشعرية المذهبية الهندوسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر التي نشرت في شمال الهند في الستينيات، والتي لم يكن من السهل العثور عليها قبل هذا الوقت. انظر أيضاً:

Karen Prentiss, *The Embodiment of Bhakti* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(٢٠) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam; Dubuisson, L'Occident et la Religion: Mythes, Science, et Ideologie*; King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «the Mystic East»*; Peterson and Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, and Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*.

(**) يعني وعي أهالي سريلانكا [المترجم].

خلال نشاط بعض الشخصيات أمثال الكولونيل هنري أولكوت، أحد الأعضاء المؤسسين للجمعية الثيوصوفية (The Theosophical Society)[*].

عندما أسس أولكوت الجمعية الثيوصوفية البوذية في سريلانكا، عبر عن التزامه بـ«الإيمان» الجديد باتخاذه العلني لثلاثة ملاجئ ونشره سنة ١٨٨١ لكتاب **التعليم الشفهي البوذي**، الذي أراده أن يكون بحسب تعبيره مثل «الكتيبات الأولية المستخدمة بشكل فعال في الطوائف المسيحية الغربية»[٢١]. إن رغبتَه ذاتَ النفحة الاستعمارية في تقويم «البوذية الحقيقة» لدى سكان لم يكونوا بحسب رأيه على علم بتاتاً بمبادئها الأساسية، كانت حركةً مضادةً لأنشطة المبشرين المسيحيين في سريلانكا في ذلك الوقت. إلا أن محاولةَ أولكوت نسخت مع ذلك المسلّماتِ اللاهوتيةَ المسيحيةَ حول طبيعة الدين بما أنها أعادت إنتاجَ نوعٍ من الأبوية الاستعمارية التي حالت دون الاعتراف الكلي بفاعلية الأهالي السريلانكيين. وكما يسجل ذلك دونالد لوبيز في مناقشته لهذه المسألة، «بدا الاعتقادُ كمقولةٍ كونيةٍ بسبب الادعاءات الكونية للتقليد الذي أصبحت تشغل فيه هذه الادعاءاتُ مكانةً مركزيةً، أي المسيحية. لقد قدمت أديانٌ أخرى ادعاءاتٍ كونيةً، لكن المسيحية كانت متحالفة مع السلطة السياسية التي سمحت لها بنقل معتقدها إلى باقي مناطق المعمورة... هكذا أصبح الاعتقاد - أو ربما المطالبة بأن يكون هناك اعتقاد - متضمَّناً في أنشطة المبشرين المسيحيين وفي المجهودات «المحلية»... المبذولة لمقاومتها. ويبقى السؤال مع ذلك هو عن ماذا تنازل الإنسان السريلانكي مقابل قبوله بفكرة الاعتقاد»[٢٢].

أرى أنه من بين الأشياء التي فُقِدَتْ في تصوُّرِ «البوذية» في القرن التاسع عشر كنسقٍ من المعتقدات الدينية، كان هو الاعتراف الكليّ بأشكال الحياة البوذية كبديل حضاري للتصوُّرات الغربية لما يجب أن تكون عليه الحداثة. هكذا، إن التعاليم البوذية (buddhadharma) والمذهب البوذي (buddhāgama)،

(*) منظمة ثيوصوفية تأسست في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٧٥ في نيويورك. وتصف هذه الجمعية نفسها بوصفها «مجموعة غير طائفية من الباحثين عن الحقيقة، تسعى إلى النهوض بالإخاء وتكافح من أجل خدمة البشرية» [المترجم].

(٢١) هنري أولكوت، مذكور في: Donald Lopez, Jr., «Belief,» in: Mark Taylor, ed., *Critical Terms in Religious Studies* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), p. 29.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٣٣.

عندما تم اكتشافهما كـ«اعتقاد»، لم يعودا حضارةً معقدةً وموجودةً منذ زمن طويل ـ ولم تعد أحدَ الروافد الذي تَشكَّلَ منها العالمُ الحديثُ ـ وأصبحا بالمقابل «ديناً». وبالفعل، وكما يقترح سينيفيراتني في نقده للتحول الحداثي للمذهب البوذي في سريلانكا، «كانت علامةُ «البوذية» نفسُها ترمز إلى هذه العملية التي تم بواسطتها تعيينُ الحدود وتنقيتُها وتثبيتُها، بينما لم تكن «البوذية» تحمل هذه العلامة لدى الأهالي، وكانت توجد فقط كـ«ظاهرة اجتماعية كلية» مكونة من معتقدات وممارسات متعددة وغير مقيدة، أي كنسق له «حدودٌ مفتوحة» يسمح بانتقالات حرة للمعتقدات والممارسات بين النظام المركزي الكلي والهوامش»[٢٣].

إضافة إلى ذلك، **عندما يتم تقديم المسيحية والبوذية والهندوسية والإسلام كـ«معتقدات» أو كـ«أنساق من المعتقدات» بالمعنى الحديث للكلمة، فإنه يتم إخفاء دور الإيمان في ما يسمى أشكال الحياة العلمانية والرأسمالية الحديثة**. يتم في هذه العملية تفضيلُ العلماني بوصفه الأرضيةَ المشتركةَ «الموضوعيةَ» التي تلتقي فوقها الأديان المختلفة أو «المعتقدات» بدلاً من اعتباره واحداً من عدة نماذج ثقافية متباينة لما ينبغي أن تكون عليه الحداثة. هكذا، أدى خلقُ «حوار الأديان» إلى سياسةِ تقسيم المجال الترابي إلى جيوب (enclavism)، وهي السياسة التي استطاعت بموجبها السياسة والفلسفة والعلم والاقتصاد، كمجالات علمانية «أوسع»، أن تتجنب بأمان الالتزامَ بمنظورات الحضارات الكبرى التي يمثلها كثير من هذه «الديانات» الحديثة[٢٤]. وكما لاحظ ذلك أنور مجيد ووليام هارت في سياقات مختلفة،

---

(٢٣) H. L. Seneviratne, *The Work of Kings: The New Buddhism of Sri Lanka* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999), p. 3.

(٢٤) لقد سجل ولفريد كانتويل سميث سنة ١٩٨٤ أن إدراك المرء لواقع أن مقاومة قابلية التطبيق الكونية لمفهوم الدين تدفعه إلى التفكير في خصوصية العلمانية الحديثة كشرط لانبثاق مفهوم «الدين» بمعناه الحديث. انظر:

Wilfred Cantwell Smith, «Philosophia as One of the Religious Traditions of Humankind,» in: Jean-Claude Galey, ed., *Différences, valeurs, hiérarchie: Textes offerts à Louis Dumont* (Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Maison des Sciences de l'Homme-Bibliotheque, 1984), pp. 253-279; reprinted in: Wilfred Cantwell Smith, *Modern Culture from a Comparative Perspective*, edited by John W. Burbridge (Albany, NY: State University of New York Press, 1997), pp. 35-49 and 148-149, and again in: *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, edited by Kenneth Cracknell (London: Oneworld Publications, 2001), pp. 72-84.

ما زال الأنموذج الاستشراقي يعيد نسخَ ذاته طالما بقيت إحدى مسلّماته خارج السؤال ـ وهذه المسلّمة هي المصادرة على تفرع ثنائي صارم بين العلماني والديني وتفضيل الأول بوصفه العنصر المكون للعالم الواقعي «الخارجي»[٢٥].

إن موضعة «الديني» داخل مجال الاعتقاد الخاص [الشخصي]، التي تم تقديمها مع ذلك كنتيجة أساسية لفكر الأنوار الأوروبي، لم تمر دون اعتراض[٢٦]. هكذا، مثلت مقولةُ «الدين» منذ القرن التاسع عشر، وخصوصاً منذ انهيار الاتحاد السوفياتي في التسعينيات، **المكانَ الرئيسيَّ لصياغة ومفصلة نماذج بديلة لنموذج الحداثة الأوروبية ـ الأمريكية**[٢٧]. وتتم ترجمة هذه الحركات وأنماط المقاومة الثقافية، كما يقول دريدا، إلى إطار مرجعي **لاتيني** عندما تُقَدَّمُ في الثقافة الغربية المهيمنة، أو كما يقول دريدا نفسه:

---

(٢٥) Anouar Majid, *Unveiling Tradition: Postcolonial Islam in a Polycentric World* (Durham, NC: Duke University Press, 2000), p. 29, and William D. Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000).

(٢٦) يشير طلال أسد في كتابه **جينيالوجا الدين** إلى أن الميل الغربي الحديث إلى تصور الدين من خلال مفهوم الاعتقاد ـ الذي تمت موضعته في الحالات العقلية للمؤمن ـ قاد الغربيين إلى اعتبار الدين شيئاً خصوصياً بالأساس ومنفصلاً **كلّياً** عن المجال السياسي العام. وبالفعل، يجب في رأي أسد أن نتجنب كل محاولات إيجاد تعريف كوني أو «جوهر» للدين نظراً إلى أنها تتضمن فكرةَ أن الدين قادرٌ بشكل ما على أن يشتغل في استقلال عن مجالات أخرى للنشاط الثقافي البشري كالسياسة والقانون والعلم. انظر:

Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, p. 28.

إن خصخصة الديني، التي تتميز بالتركيز على «معتقدات العالم»، تُجنِّبُ هذه التقاليد الانتقادات العامة الكثيرة، وفي الوقت نفسه تسجنها في مناطق منعزلة من خلال تهميش أهميتها في نقاشات المجال العام. زد على ذلك أن التنوع الشديد للثقافات البشرية يعني أن البحث عن تعريفات كونية لمصطلحات مثل **الدين** لا جدوى منه. وبدلاً من ذلك، يدافع أسد عن مقاربة لدراسة الثقافات تركز على الممارسات المتجسدة وقوة العلاقات النوعية التي تشتغل في إطارها.

(٢٧) بالفعل، منذ انهيار الاتحاد السوفياتي، زادت صعوبة الإفصاح عن بدائل ثقافية وسياسية للرأسمالية الليبرالية الغربية من دون هذه المقاومة المؤطَّرة بمقولة «الديني» ما بعد الأنوارية. وقد بدا في هذا الفراغ الذي سببه انهيار المعسكر الشيوعي أن الماركسيةَ نفسَها دخلت مرحلة انتقالية وشرعت في إعادة صياغة ذاتها «بعد عصر أوروبا». في هذا السياق، لم يكن مفاجئاً ملاحظةُ أن الماركسيين «الثقافويين»، أمثال ألتوسير وخصوصاً غرامشي، هم من كانوا أكثر اهتماماً بمرحلة ما بعد الاستعمار وكتّاب «العالم الثالث»، وذلك نظراً إلى أن مواقفَ الفكر الماركسي أقدرُ على أن تلائم مجالاً جدلياً مع المقاصد الأهلية التي بخلاف ذلك تطمسها مفاهيم «الطبقة» الكونية والتركيز الشديد على الحتمية الاقتصادية.

«يتحدث العالمُ اليوم اللغةَ اللاتينيةَ (في الغالب عبر اللغة الأنجلو ـ أمريكية) عندما يمنح نفسَه سلطةً **باسم الدين**». إن العملية التي بواسطتها تتم ترجمةُ عبارات الاختلاف الثقافي كـ«دين» في المخيال الغربي يطلق عليها دريدا عبارة لَتْيَنَة العالم (Globalatinization)[٢٨].

إن الدورَ الذي يؤدّيه «الديني» كمستودع في المخيال الغربي والمغرَّب (Westernized) بالنسبة إلى حركات المقاومة القوية لـلنماذج «العلمانية» للحداثة، تم طمسه بشكل ما بسبب ميل الأوساط الليبرالية الغربية إلى إبعاد كلِّ ما يكمن في مقولة «الديني» إلى المجال الخاص، وكذا بسبب ميلها إلى تفسير أيِّ اقتحام للديني للمجال العام كدليل على «الأصولية الدينية». إلا أن الهجوم على مركز التجارة العالمي في نيويورك في ١١ أيلول/ سبتمبر، وما ترتب عنه من «حرب على الإرهاب»، أسهم بالفعل، بطريقة عنيفة ومروعة، في الكشف عن هذا النموذج الديني في الوعي العام للعالم الغربي. والحال أنه كان من الممكن ملاحظة أن هذا الأمر كان موجوداً من خلال قراءة عمل خوسيه كازانوفا الذي يقترح فيه أننا كنا نشهد في نهاية الألفية «تأميماً» للدين[٢٩].

■ «الدين» والمخيال الاجتماعي

درس جوناثان زيتل سميث، مؤرخُ الأديان في جامعة شيكاغو، الفكرةَ القائلةَ إن مفهومَ الدين «مقولةٌ متخيلةٌ». يعتقد سميث، شأنه شأن ولفريد كانتويل سميث، أن تشييءَ مقولة «الدين» يجعل ما هو مبنيٌّ في الواقع يبدو وكأنه شيء يحدث بشكل طبيعي ويوجد «هناك» في العالم، وذلك بدلاً من اعتباره مقولةً تفسيريةً موجودةً في خيال المفكرين. يقول سميث في بداية كتابه **الدين المتخيَّل** (١٩٨٢):

إذا فهمنا الأرشيف الأركيولوجي والوثائق فهماً صحيحاً، فسنجد أن للإنسان تاريخَه الكاملَ الذي يتخيل فيه الآلهةَ وأنماطَ التفاعل معها. لكن

(٢٨) Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by and introduction by Gil Anidjar (London: Routledge, 2000), pp. 42, 45-46, 50-52, 66-67 and 72.

(٢٩) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

نلاحظ أن الإنسان، وبالضبط الإنسان الغربي، كان يملك القرونَ القليلةَ الأخيرةَ فقط ليتخيّل فيها الدين. إن هذا التصرفَ الأخيرَ، هذا الخيالَ التأمليَّ، هو ما يجب أن يشغل مركزَ اهتمام دارسِ الدين... **إن الدينَ محضُ ابتكارٍ لدراسة الباحثين**. لقد ابتكره الباحثُ بواسطة عمليات المقارنة والتعميم الخيالية التي يقوم بها خدمةً لأهدافه التحليلية. **ليس للدين وجودٌ مستقلٌّ عن العمل الأكاديمي**. لهذا السبب، يجب أن يكون لدارس الدين... وعيٌ ذاتيٌّ مستمرٌّ. في الواقع، يمثل هذا الوعيُ الذاتيُّ مهارتَه الأوليةَ وموضوعَ دراسته في المقام الأول[٣٠].

أتفقُ مع سميث في إبراز الطبيعة البنائية لمقولة الدين. بالتأكيد، ليس مغزى كلامه هو أنه لا توجد في الخارج تقاليد تحمل أسماء مختلفة كالإسلام واليهودية والبوذية... إلخ، بل إنه يقصد بالأحرى أن قرارَ تصنيفها وتسميتها بوصفها أدياناً هو نفسُه فعلٌ تصنيفيٌّ ينتمي إلى الخيال. إنه في الحقيقة عادةٌ مألوفةٌ يمكن لبعضنا أن يشعر بالتردد في التخلي عنها.

إن الاستعمالَ غيرَ المتبصر المستمر لمقولة «الدين» يمنعنا من المضي قدماً في محاولتنا تقديم فهم أفضلَ لمختلف ثقافات وحضارات العالم. لكن يجب أن أعترف بأنني لَمْ أشعر بالارتياح وأنا أقرأ اقتراح سميث بأن الدينَ مقولةٌ توجد فقط في خيال الباحث؛ وذلك لعدة أسباب. أولاً، إن الدينَ مقولةٌ مَبْنِيَّةٌ اجتماعيّاً، إنها عنصرٌ مكوّنٌ للعالم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي نعيش فيه. إن افتراض أن مفهوم الدين يوجد فقط في عقول الأفراد يعني السقوط في الشرك الديكارتي الذي يقسم العالم إلى وقائع تجريبية من جهة، وعقلٍ ملاحِظٍ فردي من جهة أخرى. ويقوم ذلك على تجاهلٍ للدورِ الذي تؤديه الشروطُ الاجتماعية والثقافية في تمظهرهما معاً وفي نقش الخطاب الديني على الجسد نفسه في شكل ممارسات انضباطية وما يسميه فوكو التحكمية (governmentality). وبعبارة أخرى، لا يوجد الدين فقط في ذهن المرء (إذا أردنا التعبير عن ذلك بهذه الطريقة)، ولكن يوجد أيضاً كخاصية بنيوية ومتجسدة للطريقة التي قسَّمَ بها المجتمعُ الغربيُّ العالمَ. إن هذه المقولاتِ متخيَّلةٌ أو مبنِيَّةٌ ـ إن لها تواريخ خطابية

---

(٣٠) Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, p. xi (emphasis added).

نستطيع تحديدَها، لكننا، كفاعلين فرديين، لا نتخيل هذه المقولات بمعزل عن البنيات الاجتماعية والسياسية واللغوية الواسعة التي من خلالها نضفي معنى على الواقع. إضافة إلى ذلك، أعتقد أن سميث متهم أيضاً بالانغماس في وهم السلطة وبالإفراط في التركيز على تأثير وأهمية الباحث باعتباره الفاعل الأساس المسؤول عن التجذر الثقافي لمقولة الدين. فالدين لا يوجد في خيال الباحث فقط (ولا حتى في خياله **بالدرجة الأولى** إذا أردنا التعبير عن ذلك على هذا النحو)، وإنما أيضاً في الخيال الجماعي للجماعة الواسعة. فاستعمال الدين لم يكن أبداً استعمالاً أكاديمياً خالصاً، بل كان مرتبطاً، كما يشير إلى ذلك بيترسون ووالوف، ببناء «الهويات الوطنية وممارسة السلطة الاستعمارية»[٣١]. فالباحثون المعاصرون في الدين لم يبتكروا هذه المقولة؛ بل ورثوها واعتمدوا عليها. وكي نصيغ ذلك بلغة غير غربية، مثل الفيلسوف البوذي ممارس اليوغا («يوغاكارا» (Yogācāra))، أريد أن أشدد على أن البناءات المتخيلة ـ ما يسمى في «خطاب التمييز بين الوسط والأقاصي» (Madhyānta Vibhāga) «تَخَيُّلَ اللاواقعي» (abhūta-parikalpa) ـ توجد في الواقع، بمعنى أنها تنتج مفاعيلَ وتبني إدراكنا للعالم. عندما تُشَيَّأُ هذه المفاهيم وتُطبَّقُ في مناطق تاريخية وثقافية مختلفة، تصبح أوهاماً جماعية بحسب تعبير فاسوباندو. ولهذا السبب، فإنها لا تقل «واقعية».

يدخل في «الحس المشترك» للوعي الغربي الاعتقادُ بأن مختلف التقاليد والمعتقدات والممارسات في العالم ترتبط بشيء يدعى «الأديان»، كما يدخل فيه في الوقت نفسه تصنيفُ أخرى على أنها ليست «دينية»، مثل إعلان الولاء للدولة، الافتتان بشخص مشهور، المشاركة في الاستعراض العسكري ليوم النصر بموسكو، تشجيع فريق كرة قدم، عدم المرور تحت السلالم[*]، شراء ورقة يانصيب، التحدث إلى قطتك، الإذعان للرئيس في العمل. إن «الحس المشترك»، في وضعه الأكثر بداهةً، هو ما يستلزم الخضوعَ لأكثرِ المساءلات

---

(٣١) Peterson and Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, p. 1.

(*) نوع من التطير يرجع إلى القرون الوسطى، حيث كان يعتقد أن السلالم ترمز إلى مشنقة الإعدام. وكان يعتقد آنذاك أن مرور الشخص تحت السلام يعد نذير شؤم عليه وأنه بالتأكيد سيعدم شنقاً [المترجم].

صرامةً كما يعتقد ذلك كليفورد غيرتز. إن ثنائية العلماني والديني، التي تبقى إشكاليّةً وغيرَ ثابتةٍ على الرغم من خضوعها للدراسة الدقيقة، تشكل جزءاً من الإرث الثقافي - أو إن شئتم «المتاع» - الذي عمّمه الأوروبيون بالقوة خلال قرون الاستعمار القليلة الأخيرة. والآن، كي أكون منصفاً لجوناثان، أعتقد أنه لم يكن يرغب في إنكار الطبيعة المتجسدة لمصطلح **الدين**. وبالفعل، يثير سميث في الصفحة الثانية من كتابه **الدين المخيَّل** الدورَ الذي أدّته اليهودية في «ابتكارنا الجماعي للحضارة الغربية»[٣٢]. إلا أن المفعول البلاغي لإرجاع المقولة إلى مستوى الفاعل الفردي (أو اعتبارها كمجرد أداة للبحث) يتمثل بالضبط في إغفال قوتها، إنها تشكل جزءاً من مخيالنا الاجتماعي وتبني واقعنا الاجتماعي.

إن إحدى القضايا المهمة التي ظهرت هنا ليست هي مسألة ما إذا كانت التصوراتُ الغربية للدين دقيقةً أم لا، وإنما بالأحرى مسألة توثيق العملية التاريخية التي بفضلها أصبحت هذه التصورات بديهيةً حتى بالنسبة إلى أولئك الذين كانت بالنسبة إليهم تصورات جديدة. يمكن أن يبدو تصنيفُ بعضِ الظواهر الثقافية كظواهر «دينية» وفصلُها عن مجالٍ معروفٍ باسم «العلماني» أمراً بديهياً وواضحاً، لكن ذلك لم يكن «حسّاً مشتركاً» بالنسبة إلى غير الغربيين قبل وصول الاستعمار إليهم.

ومع ذلك، إن الاهتمام بالاستعمار وبتلك السلسلات المعقدة من العمليات التي تدعى «العولمة» يجعلنا ندرك أنه على الرغم من أن «الخريطة ليست هي المجال الترابي»، فإن القوة المفهومية (حرفيّاً: القدرة على إنتاج مفعول ما) لبعض الألفاظ مثل **الدين** تعني أنها لم تشتغل كمجرد تصنيفات وصفية للمجال الثقافي: بل إنها أدت أيضاً إلى **لَتْيَنَةِ العالم** (mondialatinisation). وبصيغة أخرى، إن الدينَ ومجموعةَ المفاهيم والتوجهاتِ المتمحورة حولها اشتغلت لمدة طويلة إلى الآن كنماذجَ أو برامجَ عملٍ **وصفيةٍ** أدت إلى تغيير الحقل نفسه[٣٣] قد لا تكون الخرائط مجالات

---

(٣٢) Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, p. xii.

(٣٣) يسجل فريتس ستال مثلاً أن «عدم قابلية التصورات الغربية للدين للتطبيق على التقاليد الآسيوية لم تؤدِّ فقط إلى الوقوع التدريجي في أخطاء التسمية والتعريف والتصنيف، بل إلى الخلط المفهومي وإلى نوع من الذم. كما أدى عدم قابلية التطبيق هذا إلى شيء أكثر غرابة: ابتكار ما يسمى الأديان». انظر: =

ترابية، لكن الخرائط المعرفية الأوروبية أعادت من خلال الاستعمار تشكيلَ المجال الترابي التي ادعت أنها تصوره. ويظهر ذلك بشكل أوضح في ميل الخطابات الاستعمارية وردود الفعل المحلية في جنوب آسيا إلى تحديد مكان «التدين الأصيل» في النصوص المقدسة لتقليد معين، ويظهر كذلك في تفسير البيانات التوجيهية داخل هذه النصوص كتقارير وصفية للحقيقة التاريخية. وقد أثار ذلك انتقاداتٍ واسعةً للممارسات المعاصرة وللروح الإصلاحية لدى المستعمِر والمستعمَر على حد سواء، تتمثل في الحالتين في «حنين [مثالي] إلى الأصول». تقتضي دراسةُ هذه المسألة الانتباهَ إلى الدور الذي أدّاه الاستعمارُ الأوروبي في عملية إعادة صياغة هويات جنوب آسيوية، فضلاً عن الأجندات المعقدة الحالية وسياسة التمثيل التي تعبّر عنها. كما يقتضي ذلك الانتباه إلى ما أطلق عليه طلال أسد «للتفاوت اللغوي» - أي علاقات القوة غير المتكافئة الكامنة في ترجمة المفاهيم بين لغات «غير متكافئة»(٣٤).

■ «خطاب الدين» في دراسة جنوب آسيا

ما هي نتائجُ تناولِ الخيال الخرائطي الأوروبي بقدر كبير من الجدية - أي نتائج استعمال خارطة «الدين» لتفسير وتصنيف مختلف تقاليد آسيا الروحية والثقافية؟ لقد شرع الباحثون والمعلقون الغربيون في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين في ابتكار مقولات جديدة للتعبير عن «أديان» آسيا التي تم اكتشافها حديثاً: وخصوصاً «الهندوسية» (يبدو أن أوّلَ من استعمل هذا اللفظ هو المبشر المعمداني الإنجيلي البريطاني تشارلز غرانت في سبعينيات القرن الثامن عشر وتبناه من بعده المصلحون الهندوسيون أمثال راموهان روي)، و«البوذية» (عشرينيات القرن التاسع عشر)، و«الطاوية» (عشرينيات القرن التاسع عشر)(٣٥). وبما أن المقاربات الغربية للتقاليد

J. F. Staal, *Rules without Meaning: Rituals, Mantras and the Human Sciences*, Toronto Studies in= Religion; vol. 4 (New York: Peter Lang, 1989), p. 393.

(٣٤) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam,* p. 190, and Richard King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2000), pp. 237-238.

(٣٥) يقول جيوفري أودي في كتابه الأخير إن أولَ استعمالٍ معروفٍ لكلمة هندو - سية (Hindoo-ism). انظر: Geoffrey Oddie, *Imagined Hindusim: British Protestant Missionary Constructions of Hinduism, 1793-1900* (New Delhi: Sage Publicatiuons, 2006). =

الآسيوية استفادت من تداولها السهل نسبيّاً داخل شبكات السلطة الاستعمارية، أصبحت قيمتها تتزايد من خلال النظام السياسي العالمي الناشئ ـ وهو نظام تهيمن عليه الأمم الأوروبية ويقوم على النموذج الوستفالي للدولة القومية العلمانية. فأصبح تقسيمُ المجتمع على أساس «الدين في مقابل الدنيوي» يشتغل كنموذج مهيمن تسعى بواسطته الدول الآسيوية المستعمَرة وشبه المستعمَرة إلى الدخول إلى «الحداثة» ـ أي إلى أن تحقق الاعتراف بها كدول/ قوميات متحضرة وذات سيادة في سياق الاعتداء العسكري والاقتصادي والسياسي للقوى الغربية على أراضيها. هكذا، شاهدنا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين انبثاقَ أجنداتٍ «إصلاحية» و«تحديثية» متنوعة في مختلف البلدان الآسيوية، يمثلها نظام ميجي في اليابان (١٨٦٨ ـ ١٩١٢)، وإقامة الجمهورية الصينية (١٩١٢ ـ ١٩٤٩)، وتيارات مثل «النهضة البنغالية» في الهند في نهاية القرن التاسع عشر، والتي كانت تسعى، كل واحدة بطريقتها، إلى الاستجابة للمفهوم الغربي للحداثة. وكانت هذه التيارات الإصلاحية ترمي إلى تنظيم وإصلاح التقاليد والسياسات المحلية استجابةً لتلك المتطلبات. هكذا تم في نهاية

= لم يكن في الحقيقة هو تبنّيه في بداية القرن التاسع عشر من قبل المصلح الهندوسي راموهان روي سنة ١٨١٦ (كما وضحتُ ذلك، حاذياً حذو ديرموت كيلينغلي، في كتابي **الاستشراق والدين**)، بل ظهر أول مرة في المراسلات الخاصة بتشارلز غرانت، وهو مسيحي إنجيلي ووكيل تجاري والرئيس الأخير لشركة الهند الشرقية. ومع أن غرانت استعمل هذا اللفظ أول مرة في رسالة مؤرخة في أيلول/ سبتمبر ١٧٨٧، يشير أودي إلى أنه «يبدو أن غرانت افترض أن مستلم رسالته المقيم في إنكلترا سيكون قد فهم معنى الكلمة» (ص٧١). وبالمثل، فإن وليام وارد كان قد استعمل هذه الكلمة في مذكّراته الشخصية لسنة ١٨٠١. هكذا، يلاحظ أودي أن الأوروبيين استعملوا لفظ هندوسية قبل أن يستعملها راموهان روي سنة (١٨١٦) بتسعة وعشرين عاماً على الأقل. فضلاً عن ذلك، يؤكد على لقاء المصلح الهندوسي راموهان بوليام ييتس (أحد أعضاء البعثة التبشيرية في مدينة سيرامبور بالبنغال الغربية) سنة ١٨١٥ وزيارته لسيرامبور في السنوات اللاحقة تترك الباب مفتوحاً لاحتمال أن يكون قد استعار لفظ الهندوسية من المبشرين المعمدانيين. كما بينت الأعمال الأخيرة لأودي وويل سويتمان وديفيد لورنزن أن نقاشاً استمر داخل الأوساط الكاثوليكية والبروتستانتية حول مسألة وحدة أو تعدد طبيعة الهندوسية بوصفها ظاهرة، وذلك على الرغم من ظهور أنموذج مهيمن (يمثّله في التقليد البروتستانتي وارد وكاري) يشدّد على الروابط القائمة بين «البرهمانية» و"الهندوسية»، وظهور نموذج موحَّد يرتكز بقوة على المثال النموذجي للمسيحية (الأوروبية) باعتباره الدين الأسمى كمعيار لكل تحليل مقارن. انظر:
David N. Lorenzen, «Gentile Studies in South, and Tibet: Studies by Three Jesuit Missionaries,» *Comparative Studies of South India, China Asia, Africa and the Middle East*, vol. 27, no. 1 (2007), pp. 203-213.

القرن التاسع عشر ابتكار مصطلحات جديدة مثل كلمتَيْ «شوكيو» (shukyo) و«تيتسوغاكو» (tetsugaku) في اليابان من أجل ترجمة التمييزات الغربية بين «الدين» و«الفلسفة»، أو تم تكييف مفاهيم راسخة لكن متعددة التكافؤ (مثل الكلمة السنسكريتية «دارما») وتمت ترجمتها من خلال تصورات «الدين» الغربية.

هكذا إذاً، فإن بعض التصدعات الثقافية والأنماط التقليدية لبناء الهوية «بدت للعيان» من خلال التركيز على الخصائص المميزة للحقل التي تحظى بالأهمية في السياق الغربي الأوروبي. ففي مجال تاريخ الفكر الروحي، بدا ذلك أكثر وضوحاً في إقصاء الفكر الروحي الآسيوي من تاريخ الفلسفة. وقد كان يتم ذلك عادةً، في حالة التقاليد الهندية، على أساس اعتبار الفلسفة الهندية فلسفةً «دينيةً جداً» أو «تقليداً محدوداً» لدرجة لا يمكن معها أن تكون فلسفةً بالمعنى الخالص (أي بالمعنى الحديث/الغربي/العلماني). مثلاً، يتم غالباً جعلُ مساهمةِ المفكرين المسلمين في تاريخ الفلسفة تقتصر على القيام بدورِ عمّال بريدٍ قروسطيين نقلوا بأمانة الفلسفةَ اليونانية الكلاسيكية إلى الأوروبين في القرون الوسطى. وما دُمْنا نواصل النظر إلى الإسلام مثلاً كـ«دين» بالمعنى ما بعد الأنواري للـ«إيمان»، سنفشل في فهم دلالة الاتجاهات المعاصرة مثل «العلم الإسلامي» و«الاقتصاد الإسلامي»، وخصوصاً «السياسة الإسلامية» في القرن الواحد والعشرين[٣٦]. إذ لا يمكن الإحاطة ـ على نحو ملائم ـ بهذه الاتجاهات من خلال الحدود المحروسة بشدة القائمة بين الدنيوي والديني التي تهيمن على الوصف الغربي ما بعد الأنواري للواقع. إن الأبعاد الجماعية والحضارية والسياسية للإسلام مثلاً تضيع في الترجمة عندما نبالغ في التركيز على الإسلام كإيمان شخصي.

إن التحدي الحقيقي إذاً هو مساءلةُ الألفاظ التي تتكوّن منها الثنائية ـ أي تحدي الخريطة المفهومية التي تضع حدوداً جامدةً بين الأبعاد الدنيوية والدينية للتجربة البشرية ـ وهو أيضاً الانتباه إلى تأثير ذلك في تصنيف وتفسير التقاليد الروحية غير الغربية. إن هذا الفصلَ هو ما يُخلِّدُ هامشيةَ المنظورات

(٣٦) John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 199-202.

والرؤى الكونية غير الغربية داخل الحدود التي وضعتها الليبرالية الغربية الحديثة. يقلص هذا الفصلُ بشدة أهميتَها باعتبارها المكان الرئيس للتعبير عن الاختلاف ولمقاومة **لَتْيَنَة العالم**. كما أن تصفيةَ البعد «الديني» للثقافة من مجالات أخرى للنشاط البشري تؤدي إلى فصل تلك التقاليد معرفياً وبنيوياً عن مجالات السياسة والاقتصاد والعلم والفلسفة. ويعمل هذا الفصلُ على تفضيل الأيديولوجيات وأشكال الحياة الغربية الحديثة (كالاقتصاد الليبرالي الجديد والعلمانية المكتفية بذاتها والعقلانية العلمية والمذهب المادي) وتعزلها عن اشتراك مفتوح في المحاولات البشرية المختلفة لتوضيح طبيعة الواقع.

علاوة على ذلك، إن إسقاط مفاهيم «الهندوسية» و«البوذية»، بوصفها مفاهيم تنطوي على مفارقة تاريخية ومُشَيَّئَة بشدة، على تاريخ جنوب آسيا يؤدي بالباحثين أيضاً إلى أن يفوتوا على أنفسهم نقطاً مهمةً متعلقةً بالاتصال والاختلاف القائمين بين التقاليد. وقد أدى الاعتمادُ المفرطُ على «خريطة الدين» بالباحثين إلى وصف التقاليد «الهندوسية» و«البوذية» كما لو أنها أنساقٌ سوسيودينيةٌ مستقلةٌ كليّاً عن بعضها بعضاً، واضعين بينهما حدوداً ثابتة نسبياً بدلاً من أن تكون حدوداً قابلة للاختراق. وتقوّى ذلك بميل الباحثين إلى التخصص في دراسة إحداهما، ونادراً ما نجد باحثاً يدرس الاثنتين معاً. وكنتيجة لذلك، كان التفاعل بين هذين التقليدين غائباً على الدوام أو على الأقل كان موضوعَ اهتمام ضئيل.

على الرغم من إعادة صياغة الذاتيات والمشتركات المحلية خلال المرحلة الاستعمارية والظهور المتأخر نسبياً لخطاب «القومية الهندوسية» والحركات الهندوسية المتطرفة مع حدود مرسومة بصرامة، فإن الطبيعةَ الديناميةَ والمرنةَ لتقاليد جنوب آسيوية ما زالت موجودة إلى اليوم بفضل تفاعل الهندوس والبوذيين واليانيين(*) والمسلمين على عدة مستويات

(*) اليانية (Jainism) ديانة تعني حرفياً «المنتصر الروحي»، ظهرت في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد. ويدين بها نحو ١٠ ملايين فرد في العالم، معظمهم في الهند. وتعتبر اليانية (أو الجاينية، وهو اسم آخر لها)، مثل الهندوسية والبوذية والسيخية، ديانة تقشفية تركز على الاستقلال الروحي وعلى نبذ العنف والتحكم في الذات من أجل بلوغ المرحلة التي تتحقق فيها الطبيعة الأصلية للروح [المترجم].

مختلفة. طبعاً، إن هذه التفاعلات معقدة ومتغيرة تبعاً للسياق والتاريخ المحليّيْن، لكن نادراً ما يتم إدراكها جيداً بواسطة البحث عما يمكن أن يسمّى «البعد الديني». وكما لاحظ ذلك طلال أسد، يشجعنا البحث عن جوهرٍ للدين على سحب «الديني» من ديناميةٍ ثقافيةٍ وسياسيةٍ أوسع. **إن جوهرنة الدين تبعدنا عن الثقافة والسلطة بدلاً من أن تحثنا على تقدير تشابكها المتبادل**. كما ساعد ذلك أيضاً على تعزيز فكرة أن «الأديان»، وخصوصاً التقاليد الهندية، لا علاقة لها بالسياسة وتتوجّه نحو «الآخرة». انطلاقاً من هذا المنظور، يبدو أنه ليس لهذه التقاليد ـ وللباحثين المتخصصين فيها ـ الكثيرُ لتسهم به في نقاشات أوسع حول السياسة والاقتصاد والمجتمع والنقد الثقافي عموماً. وكما قال نينيان سمارت ذات مرة: «بعد أن تم خلعُ دراسة الدين عن عرش **مملكة العلوم**، أصبحت اليوم **خادمة الفنون**»[٣٧].

برهنت بعض البحوث التي تمت في حقل الدراسات البوذية المبكرة، والتي قام بها باحثون أمثال ريتشارد غومبريش وستيفن كولينز وجوانا يورفيتش، على أننا نفوّت على أنفسنا إدراكَ بعض السمات والعلامات الأساسية في الفكر والمخيال البوذيين المبكرين عندما نتجاهل الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تجري داخل النصوص، وخصوصاً من خلال العلاقات مع التقاليد الفيدية والبراهمانية الرئيسة في ذلك الزمن[٣٨]. وبالمثل، لا نتمكّن من فهم الشكل النوعي الذي اكتسته «أدفايتا فيدانتا» (Advaita Vedānta)[*] أو تيار «سوترا يوغا باتانجالي» (Patañjali's Yoga Sutras)[**] أو «كاريكا سامخيا إيشفاراكرسنا»

---

(٣٧) نقلاً عن: Eric Sharpe, *Understanding Religion* (London: Duckworth Co., 1983), p. 2.

(٣٨) Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*; Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992), and Joanna Jurewicz, «Playing with Fire: The Pratityasamutpada from the Perspective of Vedic Thought,» *Journal of the Pali Text Society*, vol. 26 (2000), pp. 77-103.

(*) إحدى أكثر فلسفة فيدانتا انتشاراً. وتعني أدفايتا «اللاثنائية». وتؤكد هذه الفلسفة مبدأ عدم التمايز بين الشخصية المتفردة أو الروح الفردية (jīvātman) والكلية (Brahman) التي تتميز بالحياد [المترجم].

(**) ديوان يضم ١٩٥ قولاً مأثوراً كتب في جمل قصيرة ومقتضبة بهدف تيسير حفظه. ويعد هذا النص الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه يوغا باتانجالي [المترجم].

(Īśvarakṛṣna's Sāṃkhya Kārikā)(*)، إذا تجاهلنا تفاعلها مع التقاليد البوذية السائدة. وغالباً ما تنزع دراسة «الفلسفة الهندية» مثلاً إلى اختزال «الهندي» في «الهندوسي» وتقديم مختلف مذاهب «دارشنا» (darśanas)(**) كما لو أنها متجانسة وأنظمة فكرية مستقلة بذاتها. ويؤدي ذلك إلى طمس تاريخ التفاعلات بين مختلف التقاليد البراهمانية والشرامانية(***) التي أدّت دوراً حاسماً في تطور «دارشانات» متعددة(٣٩)، كما أن ذلك يطمس أهمية المساهمات البوذية في تاريخ الحضارة الهندية.

حاولت في كتابي **الاستشراق والدين** (١٩٩٩) أن أوضح إعادة النسخ المستمرة للمفترضات الاستشراقية حول «الهند» في المذهب التضميني الفيدانتي الجديد للفيلسوف فيفيكانندا(****) وكذا في الخطابات المعاصرة للقومية الهندوسية. وتتم الاستعانة في الحالتين بكيان مُشَيَّأ معروف باسم «الهندوسية»، ويتم أيضاً رسمُ خريطة تاريخ فلسفة وثقافة دول جنوب آسيا

(*) فلسفة يرتكز عليها فكر اليوغا. ويعتبر العالم المحسوس بالنسبة إلى هذه الفلسفة إسقاطاً للطاقة الكونية (براكريتي، أي الطبيعة، الحياة، الحركة) تحت تأثير الوعي الخالص (بوروشا، أي الملاحظ غير المتحرك، الذكاء الكوسمولوجي) [المترجم].

(**) لفظ سنسكريتي يعني الرؤية أو النظرة. ويعني في الفلسفة المنهج، وجهة نظر المذهبية، المدرسة الفكرية، النسق الفلسفي. وعموماً تعني كلمة دراشنا مدرسة فلسفية ـ دينية [المترجم].

(***) شرامانا (Śramana) كلمة سنسكريتية تعني «الشخص الذي يسعى إلى التقشف». وتحيل الكلمة إلى حركات دينية هندية متنوعة متوافقة مع الديانة الفيدية التاريخية، لكنها مستقلة عنها. وتشمل التقاليد الشرامانية يانية القرن التاسع الميلادي وبوذية القرن السادس الميلادي وتقاليد أخرى مثل أجيفيكا وأجينانا وكارفاكا. وتقوم الحركات الشرامانية على مجموعة من المعتقدات المتنوعة، كقبول أو إنكار فكرة الروح والقدر والإرادة الحرة... إلخ [المترجم].

(٣٩) من الواضح مثلاً أن التمييز بين «أستيكا» و«ناستيكا» الذي يُستَخدَمُ غالباً لتعزيز الفصل بين التقاليد «الهندوسية» و«البوذية» يمثل نمطاً تفسيرياً مرناً وقابلاً للتغيير مع ظلال المعنى والتطبيق التي تتغير تبعاً للسياق. يحيل الفيلسوف البوذي ناغارجونا مثلاً إلى مدرسة فايشيسيكا بوصفها واحدة من المدارس الفلسفية الهندية (nāstikas)، وهي المدرسة التي تنكر الألوهية في كتابه: Ratnāvalī I, vols. 60-61.

(****) المذهب التضميني (Inclusivism)، واحد من المقاربات المتعددة التي تسعى إلى فهم العلاقة بين الأديان، ويؤكد أنه إذا كانت مجموعة من المعتقدات ذات صحة مطلقة، فإن المجموعات الأخرى من المعتقدات صحيحة جزئياً على الأقل. وذلك بخلاف المذهب الحصري (Exclusivism) الذي يقوم على فكرة أن طريقة واحدة هي التي تتسم بالصدق بينما باقي الطرق الأخرى خاطئة. ويعد المذهب التضميني نوعاً خاصاً من مذهب التعدد الديني الذي يعتبر كل المعتقدات متساوية من حيث الصدق داخل السياق الخاص للمؤمن. أما الفانديتا، فإنها مدرسة فلسفية هندية أسسها بادارايانا في القرن الثاني قبل الميلاد [المترجم].

تبعاً للسمات المميزة للمخيال الخرائطي الأوروبي ـ ولاسيما مفاهيم «الأديان العالمية» و«الشرق الروحي أو الصوفي» والبحث عن الفكرة المركزية لمجموع المدارس الهندوسية أو عن العلاقة اللاهوتية التي تربط بينها. وكما سجل ذلك عددٌ من الباحثين، فإن النزعةَ الحداثيةَ لأنصار دارما البوذيين تعيدُ إنتاجَ عددٍ من الخصائص «البروتستانتية» الأساسية، وخصوصاً فكرة استعادة البوذية «الخالصة» من أشكالها القروية الخرافية و«الفاسدة»، وذلك من خلال التركيز على الكتاب المقدس بوصفه المكان الذي توجد فيه البوذية الحقيقية، ومن خلال ادعاء أن البوذية تتوافق مع العلم الحديث، ومن خلال فكرة أنها تختلف بشكل كبير عن تقاليد أخرى بعدم تركيزها على الألوهية وعلى الطقوس. ويعتبر كتاب روبرت شارف حول الكاتب الياباني دايزيتز طايتارو سوزوكي وحول تكوّن «قومية زن» خلال عهد الميجي حالةً أخرى من حالات هذه النزعة الحداثية[٤٠].

يسجل بيتر غوتشالك (في دراسته للحياة القروية في أرامبور، بيهار) أن هناك عواملَ عديدةً مشاركةً في تكوين الهوية تتقاطع مع تقسيم بسيطٍ للناس على أساس هويةٍ «هندوسية» أو «مسلمة» محدَّدةٍ بشدة. إن هٰذه العوامل، المرتبطة بالجنس/النوع والاقتصاد والطبقة المغلقة والدين والعلاقات العائلية، تكمّل بعضها بعضاً أحياناً وتتقاطع فيما بينها أحياناً أخرى، مُضْفِيَةً كثيراً من التعقيد على مسألة الهوية والتمثلات. وكما يلاحظ غوتشالك نفسُه، «يستند الدارسون الغربيون لشبه القارة الهندية بقوة إلى **الهندوسي** و**المسلم** كنعوتٍ وصفيةٍ ومقولاتٍ تحليليةٍ»[٤١]. وكان من نتائج ذلك أن المقاربات البحثية، التي سارت على خطى كتاب جيمس مِل **تاريخ الهند البريطانية** (١٨١٧)، نزعت إلى تقسيم الهند إلى قسمين ـ الهندوسية والمسلمة. وإذا لم يبتكر المستعمرون والمستشرقون الغربيون هذه التقسيمات من العدم، فإنهم أخرجوها للوجود ورسخوها وأضفوا عليها الشرعيةَ من خلال الإحصاء الديموغرافي والتربية واستراتيجية «فرق تسد». وكما لاحظ بيتر فن دير فير،

---

(٤٠) Sharf: «The Zen of Japanese Nationalism,» and «Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience».

(٤١) Peter Gottschalk, *Beyond Hindu and Muslim* (Oxford: Oxford University Press), 2001 p. 3.

ليس الاستشراق هو المسبِّبُ الوحيدُ للطائفية، بل إن «المستشرقين والقوميين الهنديين ينتمون جميعاً إلى خطاب الحداثة. فالقومية الهندية، في صيغتها المناهضة للاستعمار، تقتسم المقدمات المنطقية الأساسية لهذا الخطاب مع الاستشراق ومع قومية الاستعمار البريطاني»[٤٢]. إن الحضور المستمر لأهم الاستعارات الاستشراقية في الخطابات الهندوسية المعاصرة من مختلف الأنواع مثالٌ جيدٌ على هذا الإرث الذي ما زال حاضراً.

■ هل يجب علينا التخلي عن خريطة الدين؟

بالتأكيد، إن «خطابَ الدين» يبني وينظّم المعرفةَ البشريةَ ويضفي على الحقلِ الأكاديميِّ للدراسات الدينية نوعاً من الوحدة، كما أنه ترسخ في المؤسسات والبنيات السياسية وأصبح من ثَمَّ يقاوم إخضاعَه للمساءلة العلمية. فهل يجب علينا، بالنظر إلى هذه المشكلات التي أبرزناها، أن نتخلى ببساطة عن خريطة الدين؟ إن الاعتراف بأن **الدينَ** أداةٌ لرسم الخرائط ـ وبدور الإمبريالية الأوروبية في نشر هذه المقولة وتعميمها في العالم الحديث ـ يسمح لنا بإدراك المشكلات المرتبطة بهذا اللفظ و**بدلالته** المستمرة. إن التساؤل عن عدد الأديان في العالم يؤدي إلى خلط الخريطة بالمجال الترابي. كما أن التساؤل عما إذا كان «الدينُ» مقولةً **خاطئةً**، على ما يبدو لي، سؤالٌ مصاغٌ بشكل سيئ نظراً إلى يتضمن فكرةَ أن الدينَ أكثرُ من مجرد أداةِ تصنيفٍ تفسيريةٍ ـ أي إنه لفظٌ عقليٌّ لرسم الخرائط. لكن المسألةَ الأهمَّ هي مسألةُ جدوى الخريطة وآثارِ انتشارها؛ هل تؤدي بنا إلى إغفال خصائص مهمة لتاريخ دول جنوب آسيا وثقافتها نظراً إلى أنها ليست خصائص للخريطة التي نستعملها[٤٣]؟ فماذا يضيع مثلاً عندما نقرر ترجمةَ كلماتٍ مثل «آغاما»

---

(٤٢) Peter van der Veer, «The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism,» in: Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer, eds., *Orientalism and the Postcolonial Predicament* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993), p. 39.

(٤٣) لاحظ أنني هنا أقاوم ميل «الوعي الحديث» إلى جعل المخيال مطابقاً للخاطئ، لذلك فإنني أحاول أن أرتبط بفهم أكثر إيجابيةً أو ربما بفهم «بنّاء» (بالمعنى المزدوج للكلمة) للخيال بحيث يكون فهماً متوافقاً مع التصوّرات ما قبل الأنوارية للخُيال، أي قبل أن يصبح المخيال مطابقاً لـ «خاطئ» أو غير الواقعي في سياق الحداثة العلمانية. إن اعتبار ما هو متخيل أو مبني كشيء «خاطئ» يعني الوقوع في الفخ الذي نصبه الفكر ما بعد الأنواري الذي تعززت فيه الثنائية المسيحية بين العقلي والوجود المادي بنوع من مطابقة «الواقعي» مع «التجريبي» والمادي باعتباره نقيض «المتخيل» الكامن في عقول البشر =

و«سمبرادايا» و«دارما» بكلمة «دين» في السياقات الجنوب آسيوية؟

يبدو واضحاً أن الميلَ إلى النظر إلى ألفاظ ذاتِ اشتقاقٍ غربيٍّ مثل «الدين» وكأنها تمثل التاريخ الكوني برمته، بدلاً من اعتبارها أدوات ثقافية وتاريخية عرَضية لتفسير المشاهد الثقافية، إن ذلك الميل يطمس ألفاظاً محلية بديلة - في حالة الهند مثلاً، ألفاظاً مثل دارما، سمبرادايا، آغاما وتضميناتها النوعية. يسجل أرفيند شارما أن الحمولةَ المسيحيةَ النوعيةَ لكلمة **دين** أدت بنا إلى تصوُّر كلِّ التقاليد المعنية من خلال مصطلحات طائفية ضيقة وإقصائية. فأن تكون عضواً في دينٍ معيّنٍ، معناه أنك مقصي بشكل آلي من أيّ دين آخر. يشير شارما إلى أنّ هذا النموذجِ الطائفي للدين، المنحدر من التاريخ المسيحي للكلمة، المفترض ضمنياً في المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تنص على حق الإنسان في «تغيير دينه»، لكنها لا تتحدث عن «الحرية الدينية» من خلال حرية الفرد في الدفاع عن دينه من دون التخلي عن ولائه لدين آخر. ويقترح شارما أن إعادةَ تَصَوّرِ «الحرية الدينية» من خلال المصطلح الهندي «دارما» من شأنها أن تفتح الباب أمام الإمكانيات التي منعها التركيز على «الديني» كما هو مفهوم في التاريخ الثقافي الأوروبي[٤٤].

وعليه، أعتقد أن الخطاب البروتستانتي - الإنكليزي المهيمن حول الدين الذي كان فاعلاً في اللقاء الاستعماري البريطاني بالتقاليد الآسيوية (والذي لا يزال يؤثر في الخطاب العمومي حول «الدين») يرتكز بقوة على ستّ مسلّمات أساسية ومترابطة فيما بينها، وهي:

= ومن ثَمَّ يمثل شيئاً لا يوجد بالفعل «في الخارج». لقد كان الخيال دائماً منذ عهد الأنوار الملكة التي تتصور ما لا يوجد (في ما يسمى العالم الواقعي). ومع ذلك، لم تكن ملكة الخيال قبل بداية العلمنة في أوروبا القروسطية تعني دائماً بناءَ ما هو خاطئ، بل كان الناس يميلون إلى تمثلها كملكة للإدراك. وعلى النحو نفسه، تنبغي الإشارة إلى مثالٍ في السياق الجنوب آسيوي التقليدي، وهو المفهوم البوذي «ماناس» (manas) الذي يعني جهازاً حسيّاً - يدرك الأفكار. فعندما يكون شيءٌ ما متخيَّلاً - وخصوصاً على المستوى الاجتماعي أو الاتفاقي - فإن ذلك لا يجعل منه شيئاً خاطئاً (وهي نقطة سجَّلَتْها بوضوح تلك التقاليد الفلسفية الهندية التي سنَّت فكرة الحقيقتين [دفايا - ساتيا]). يجب علينا إذاً أن نتجنب اعتبار ما هو مبني اجتماعياً كما لو أنه شيء غير واقعي نظراً إلى وجود آثار له.

(٤٤) Arvind Sharma, «An Indic Contribution towards an Understanding of the Word «Religion» and the Concept of Religious Freedom», paper presented at: «Completing the Global Renaissance: The Indic Contributions», organized by the Columbia Center for Buddhist Studies and the Infinity Foundation, New York, 24-29 July 2002.

١ ـ مسلّمة الأصل ـ كونية الدين بوصفه مجالاً مستقلاً من مجالات المجتمعات البشرية: لكل المجتمعات «دين» واحد أو مجموعة «أديان» ـ التي تشكل حالاتٍ خاصةً للجنس الكوني الذي تنتمي إليه («الدين»)، ويمكن تمييزها بوضوح عن ظواهر ثقافية أخرى مثل «العلم» و«السياسة» و«الاقتصاد». . . إلخ.

٢ ـ التركيز العقائدي (كما في «العقائد العالمية»): يجب إدراكُ الأديان (وخصوصاً ما يسمى الأديان العليا أو ما أصبح يسمى بعد ذلك «الأديان العالمية») أساساً كأنساق من «المعتقدات» تحتوي على «الإيمان في» أو «التسليم» بمجموعة خاصة من ادعاءات الحقيقة التي يُتَوَقَّعُ من مجموع أعضاء الجماعة تبنيها.

٣ ـ النزعة الكتابية: إن كل دين («عالمي») يقوم أساساً على «كتاب مقدس» وعلى شريعة مغلقة، وتشكل هذه النصوص ـ التي تتم مقاربتها بالأساس من خلال معناها المعرفي وليس من خلال حركاتها الطقوسية المصطنعة ـ معياراً رسمياً أساسياً يتم على أساسه قياس معتقدات كل تقليد وممارساته.

٤ ـ الانفصال: تعتبر الأديان بالتعريف (أو على الأقل يجب أن تعتبر) كيانات منفصلة. إن أي دليل على «اجتياز الحدود» أو على تمازج «غير ملائم» بين هذه الجواهر «الخالصة» يعتبر دليلاً على التدنيس وعلى «التوفيق بين المعتقدات».

٥ ـ أولوية الأصول الخالصة (التي يعكسها في السياق البراهماني الهندي الاعتقاد بأننا نعيش في «عصر الحديد» (Kali Yuga)): إن الأديان التي لا تبرز الخصائصَ المذكورةَ أعلاه إما أنها أديان بدائية ومتخلفة أو أنها ابتعدت من حالة الطهارة الأولى التي يجب تشجيعها على العودة إليها ويتم ذلك عادة بواسطة عملية إصلاح مخصصة لتخليصها من الخصائص العارضة والإضافات الخرافية والعناصر الغريبة.

٦ ـ نزعة الجذب نحو المركز: تتضمن الهويات الدينية دينامية جاذبة نحو عمق المركز تسعى إلى التغلب على الاختلاف والتعدد وإلى توحيد

مجموع أعضاء الجماعة في خانة مشتركة[٤٥].

أريد أن أؤكد أنه يوجد في تاريخ الحضارة الهندية الكثيرُ مما يمثّل بالأحرى نموذجاً مختلفاً عن التفاعل والتنظيم الاجتماعيين، وهناك واحد يتحدى باستمرار هذه المسلّمات الستّ كلها. يمثل تاريخُ ترجمةِ المسلّمات الغربية إلى أقوال وذاتيات عامية وتطبيعها (ولو ليس بطريقة كونية ولا بشكل متحيز) دراسةَ حالةٍ للإمبريالية المعرفية التي تتضمنها المعالجاتُ الرئيسةُ لـ«مولد الحداثة». إن هذا الصنفَ من التاريخ نتاجٌ للخمسمئة سنة الأخيرة من العلاقات (غير المتكافئة) بين آسيا والغرب.

إننا في حاجة إذاً إلى مساءلة العمليات التاريخية التي أصبحت بفضلها الخصائصُ الرئيسةُ للخيال الخرائطي الغربي عناصرَ معياريةً في حقل العادات الثقافية والتي تجاوزت مجالَها الأصلي[٤٦]. يُبْرِزُ عملُ ديفيد سكوت حول سريلانكا مثلاً الدورَ الذي قامت به إصلاحاتُ كولبروك ـ كاميرون[*] في أربعينيات القرن التاسع عشر في إعادة هيكلة الذاتيات والمؤسسات المحلية، وخلقت بذلك في سريلانكا نخبةً من الطبقة الوسطى ذاتَ ثقافة إنكليزية (anglicized)، وهيأت الظروف لظهور تيارات إصلاحية جديدة مثل البوذية الحداثية المدافعة عن الدارما. يقول سكوت:

تتم معالجة مفاهيم «الدين» و«الدولة» و«الهوية» معالجةً لاتاريخية عندما تحيل إلى تشكيلات اجتماعية ـ أيديولوجية سرمدية تحدد (أو **تحدد بالطريقة نفسها**) سكان الجزيرة في القرن الثالث والسنهاليين في الوقت المعاصر. ليس هذا الإسقاط المفهومي/الأيديولوجي للحاضر على الماضي (كتأويل

---

(٤٥) للاطلاع على مناقشة مستفيضة لهذه النقاط، وخصوصاً نزعة الجذب نحو المركز التي تهيمن على تصورات «الدين» الحديثة، انظر:

Richard King, «Colonialism, Hinduism and the Discourse of Religion,» in: Esther Bloch, Marianne Keppens, and Rajaram Hegde, eds., *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism* (London: Routledge, 2010), pp. 95-113.

(٤٦) David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1996), p. 266.

(*) هي اللجنة الملكية للبحث الشرقي التي أرسلتها بريطانيا سنة ١٨٢٩ إلى سريلانكا من أجل المساعدة في تسيير شؤون الجزيرة. وقدمت اللجنة سنة ١٨٣٣ مجموعة من الاقتراحات الجذرية والتجديدية تتعلق بإصلاح الاقتصاد، أهمها معارضة الميركانتيلية واحتكار الدولة ورفض أي تدخل في النشاط الاقتصادي [المترجم].

للحاضر) ممكناً إلا نظراً إلى أن هذه المقولات ـ دين، دولة... إلخ ـ هي المقولات **المهيمنة** و**الممعيَرة** التي كُتِبَ بها التاريخ العالمي، والتي بواسطتها تشكّلت التواريخ المحلية والعوالم الاستعمارية وما بعد الاستعمارية وكذا اختلافات عديدة حول موضوع مشترك متعلق بالبناء التدريجي للحداثة(٤٧).

ما الذي يمكن كسبه من القلب الاستراتيجي والتدريجي لعملية ترجمة ورسم خريطة الثقافة والتاريخ الغربيين من خلال المقولات التقليدية الآسيوية؟ بعد قلب الحركة الاستعمارية، هل يمكن أن نسلط الضوء على خصائص الثقافة الغربية إذا أعدنا دراستها من خلال الخيال الخرائطي لثقافات أخرى؟ وإذا نظرنا مثلاً إلى «الأنوار الأوروبية» كتيار اجتماعي وفكري ذي حدود مرنة في القرنيْن السابع عشر والثامن عشر، نشأ في أوروبا الشمالية وتم تعميمه تدريجياً في القرنين التاسع عشر والعشرين بفضل التوسع الاستعماري الأوروبي، ألا يمكن أن تفيدنا مقارنتُه، في إطار تاريخي موسع، بـ«البراهمانية» في الهند الشمالية أو بـ«التقليد الكونفوشيوسي» في الصين قبل ألف سنة؟

عندما نقبل فكرةَ أن «الأنوارَ الأوروبيةَ» و«البراهمانيةَ» الهنديةَ والكونفوشيوسيةَ شبكاتٌ وأنظمةٌ ثقافيةٌ غيرُ متجانسة، فإن ذلك يعني أننا ما زلنا قادرين على دراسة الطرق التي تشتغل بها كخلفية أيديولوجية واجتماعية لمجتمعاتها الخاصة في لحظات معينة من التاريخ. أليس هناك تعريفٌ فضفاضٌ لسمبرادايا (Sampradayas)(*) ولآغاما (āgamas)(**) في التقاليد الأنوارية الأوروبية التي تشكل أساسَ نَسَبِنَا الأكاديمي الحديث؟ ينتمي

---

(٤٧) David Scott, «Toleration and Historical Traditions of Difference,» *Subaltern Studies*, vol. 11 (2000), pp. 288-289.

(*) تعني في الهندوسية «التقليد» أو «النظام الديني»، وترتبط بتعاقب المعلمين والتلاميذ، الشيء الذي يوفر شبكة من العلاقات التي تضمن ثبات الهوية الدينية. وتتكون سمبرادايا من متن من الممارسات والرؤى والمواقف التي يتم نقلها من جيل إلى جيل، ويعاد تحديدها على يد الجيل اللاحق من الأتباع. لذا فإن المشاركة في سمبرادايا يعزز استمرارية الماضي، أي التقليد، لكنها توفر في الوقت نفسه أرضية للتغيير داخل جماعة الممارسين [المترجم].

(**) كلمة سنسكريتية تعني «الموروث من الماضي»، وتشير إلى مختلف المتون من النصوص في الهندوسية والبوذية واليانية [المترجم].

الأكاديميون الغربيون الحديثون، كما وضح لنا ذلك غادامير، إلى تقاليدهم الخاصة، ويعترفون بأشكال شواهدهم الرسمية الخاصة، حتى وإن كان يتم غالباً طمسُ ذلك بفعل التركيز على التجديد الفكري والدراسة الفردية. عندما تتم صياغة القيم والتقاليد وأشكال الحياة الأنوارية الأوروبية بهذه الطريقة (أي من دون تفضيل التعارض الثنائي المتمثل في «التقليد في مقابل الحداثة» و«الديني في مقابل الدنيوي»، وهو التعارض الذي يقوي تقليداً خاصاً واحداً، هو التقليد الأنواري للحداثة العلمانية الغربية)، فإنها لا تبدو تقريباً مختلفةً **من حيث الطبيعة** عمّا يسمى التقاليد الدينية الآسيوية.

■ قراءة «الدين» ضد التيار

إذا كان المفهومُ **الحديثُ** للدين (كما أزعم) **نتاجاً** للعلمنة (أي لتمييز مجالات الحياة البشرية في المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية)، وإذا كان في الواقع مفهوماً علمانياً (أي علامةً إقصائيةً تستعملها «الأيديولوجياتُ العلمانيةُ» لتصنيف هذا الشيء الذي يزعمون أنه ليس هو ما هو عليه)، هل يمكن أن تكون هناك فائدةٌ في تطبيقه في المجال العلماني المفترض كخطوة للتجاوز؟ إنني أفكر هنا في مقاربةٍ تحليليةٍ مقارنةٍ مهيأةٍ لتجاوز الحدود المحروسة بشدة القائمة بين العلماني والديني، بين التقليدي والحديث، بين الغربي والآسيوي. لماذا لا نقارن «تحية الرئيس» [تحية موسيقية تقدم لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية] بالترنيمة الفيدية التي تمجد ملك الآلهة، أو تبجيل الآلهة بعشق المشاهير، أو الأيديولوجيا الرأسمالية لـ«قوى السوق» بالأيديولوجيا البراهمانية لسمسارا (Saṃsāra)(*)؟ ستكشف كلُّ هذه المقارنات عن تشابهاتٍ واختلافاتٍ مهمةٍ، لكنها تقتضي إعادةَ النظرِ وتفكيكَ وتجاوزَ الثنائية بين العلماني والديني، وهو التفرع الذي، **في صيغته المقدسة في الوعي الغربي الحديث، يُفضِّل بعضَ أشكال الحياة على أخرى، بل ويمنع أحياناً من طرح بعض القضايا أو دراستها**. إن هناك باحثين مهمين درسوا من قبل موضوعاتٍ وأساطيرَ وطقوساً عابرةً للثقافات في أماكن مهمة وجديدة. إن المقارنة الممتعة التي قام بها أخيل غوبتا بين تناسخ الأرواح وعودة السلع

(*) تعني في الهندوسية دورة الانبعاثات والحيوات والأموات التي تتعاقب من دون أن ينجح المؤمن ببلوغ الحرية والنور (الموكشا). وتساعد اليوغا على الخروج من هذه الدورة [المترجم].

مثال جيد على هذا النوع من العمل[٤٨]. إلا أن القليلَ من الدراسات قلدت بشكل مباشر غوبتا في معارضته لبناء التعارضات الثنائية، وهي الدراسات التي جعلت هذه المقارنات تبدو استثنائية، وفي الغالب ممتعة، لكنها مصاغة دائماً كاستثناءات للقاعدة.

إذا وضعنا هذه التجاوزات والانقلابات الاستراتيجية جانباً، لا يمكننا أن نرغب ببساطة في إبعاد مقولة «الدين». إن عدم استعمال هذا اللفظ لن يمحي التداعيات الراسخة ثقافياً المستمدة منه أو مجموعات المفاهيم والاتجاهات ذات الصلة التي تتجمع حوله. بل إننا نحتاج بالأحرى إلى تجديد الانتباه إلى الطرق التي يُستَعمَل بها لفظُ الدين، وخصوصاً طريقة ترسيمه للحدود بين الثقافات والتقاليد والممارسات والجماعات تبعاً لعدد من المصالح الأيديولوجية المتصارعة (لكن على مستوى أعمق، المتواطئة في الواقع). مثلاً، إن فصل «الديني» عن مجالات السياسة والاقتصاد التي يُفتَرَضُ أنها «دنيوية» يخدم مصالح العلمانيين وأولئك الذين يرغبون في صيانة الدين وإبعاده عن الانتقادات الاجتماعية العامة[٤٩].

---

(٤٨) Akhil Gupta, «The Reincarnation of Souls and the Rebirth of Commoditiesı Representations of Time in «East» and «West», » *Cultural Critique*, vol. 22 (1992), pp. 187-211.

يعارض غوبتا الثنائية النمطية بين التصورات الهندية للزمن كزمن «دائري» والتصورات الغربية له كزمن «خطي» مع الإشارة إلى التبني الدائم للأشكال الدائرية في المجتمعات الصناعية وما بعد «صناعية. لم يؤدِّ ذلك إلى نوع من النزعة الخلودية التبسيطية («نحن جميعاً متشابهون أساساً») أو إلى شكل جامد من التمييز العنصري الثقافي («نحن جميعاً مختلفون أساساً»)؛ بل إنه اعتراف بوجود مستويات متعددة يجب إخضاعها للدراسة المقارنة وبأن فصلاً صارماً بين الديني/العلماني، التقليدي/الحديث، ما قبل الصناعي/الصناعي، الغرب/الشرق، يدفعنا إلى إغفال إمكانيات فهم أنفسنا والآخرين بشكل أفضل. إلا أنه يجب على هذه المقاربة أن تأخذ في حسبانها محاور الهيمنة المتعددة ـ النوع/الجنس، والحياة الجنسية، والعرق والطبقة والاستعمار. . . إلخ ـ والاعتراف بالاختلافات **بين** الظواهر الثقافية الخاضعة للدراسة **وداخلها**.

(٤٩) طبعاً اشتغل فصلُ بعض التقاليد والحركات الثقافية بوصفها تقاليد «دينية» عن «العلمانية» كبرامج مركزية للعلمانية وخَلَفِهَا الأخير، الليبرالية الجديدة؛ إذ إن الانتقادات الإسلامية والمسيحية والبوذية (وهلم جرا) للتفاوتات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للسياسة الليبرالية الجديدة، كما عززتها جماعاتٌ مثل صندوق النقد الدولي والصندوق الدولي، تم نعتها من خلال تلك العملية بأنها انتقادات «دينية»، و«تقاليد مقيَّدة»، وتدخلات رجعية و«دوغمائية» في المجال العلماني لصنع السياسات السياسية والاقتصادية. إن الأيديولوجيا العلمانية تتطلب مفهوم الدين بالضبط كأداة للحفاظ على سيطرتها الخاصة بوصفها سيطرة «غير ميتافيزيقية»، الشيء الذي ليست عليه بالتأكيد.

إننا في حاجة إذاً إلى أن نكون أكثر **استراتيجية** وحساسية إزاء السياقات المتنوعة التي تُستعمَلُ فيها خريطة الدين. فبما أن الخطابات ليست متجانسة ولا أحادية الاتجاه، فمن الممكن إذاً إدخال «خطابات الدين» بالضبط كأداة للطعن في «حصافتها» وإعادة تأويلها وقراءتها ضد اليتار[٥٠]. ومن ثَمَّ، فأنا أدافع عن استراتيجية مزدوجة - أي عن «حركة مزدوجة» تعترض على مقولة «الدين» الحديثة وتخضعها للتساؤل وتنزع عنها السمة الطبيعية من جهة، لكنها تعيد قراءة هذه المفاهيم البديهية للخيال الخرائطي الغربي بطرق جديدة تعتمد الابتكار والتجاوز. لذا يمكن مثلاً اعتبار تطبيق خريطة الدين في تحليل أساليب الحياة الرأسمالية والاستهلاكية والعقلانية العلمانية والأيديولوجيا الليبرالية الجديدة والقومية والنزعة العلمية، كوسائل لمقاومة المفاعيل والمسلّمات المعيارية للأيديولوجيات التي تكمن خلفها. كما يمكن قراءة «الإيمان»، كما فعل رستم بهاروشا، كمجموعة معقدة ومتنوعة من الظواهر تقاوم الثنائيةَ المريحةَ بين «المؤمن» و«غير المؤمن» أو بين «الطائفي» و«غير الطائفي» - وهي مصطلحات سببت الحروبَ الثقافيةَ للدراسات الدينية لفترة طويلة بالفعل. إن المقاربة التي أدافع عنها تستلزم التوجهَ إلى مقولات مثل «دين» و«إيمان» و«تجربة» و«تصوّف» و«روحانية» (على سبيل المثال) كمقولاتٍ أكثر استراتيجيةً وأكثر حساسيةً للسياقات بدلاً من الاستعمال غير المتبصر للمقولة كمعطًى معياريٍّ، أو بدلاً من مجرد التخلّي عن المقولة جملة وتفصيلاً. **إن مقاربتي تتطلّب الانتباه إلى «سياسة الترجمة الشاملة» - أي الانتباه إلى الطريقة التي تمت بها ترجمة مجموع الرؤى الكونية والتقاليد وأشكال الحياة من خلال تعميم «خطاب الدين»**. ومن بين أهم ما تقوم عليه هذه المقاربة الاعترافُ الذي قدّمه كانتويل سميث في تأملاته الناضجة لأعماله:

عندما كتبت **معنى ونهاية الدين**، كنت أعرف أن «الدين» كان فكرةً غربيةً

(٥٠) يمكن القيام بذلك من خلال مقاومة الميل إلى دخول حقل «خطاب الدين» بدراسة التوتر القائم بين التقليد الأنواري الذي يسجن الدين في المجال الشخصي للتجربة والاعتقاد و«الروحانية من جهة (كانط، شلايرماخر، جيمس، أوتو)، وموقف أكثر جمعوية داخل الفكر الأنواري (ربما يمثله بشكل أفضل مفكرون أمثال روبرتسون سميث، مارسيل موس، ودوركايم) الذي يحدد أهمية «الديني» في تعبيره عن قيم ومنظورات الجماعات والمجتمعات والتقاليد التراكمية من جهة أخرى. ويمكن ملاحظة التوتر بين هذين الموقفين الأنواريين مثلاً في اختيار ولفريد كانتويل سميث للـ«إيمان» و«التقليد التراكمي» بوصفهما بديلين ثنائيين عن مقولة «الدين»، ومن ثَمَّ في تسليمه في مقاربته بالموقفين معاً.

وحديثةً. لم أكن قد رأيت بعد، كما أرى الآن بوضوح، أن «الدينَ» في شكله الحديث فكرةٌ علمانيةٌ. إن العلمانية أيديولوجيا، وإن «الدين» واحدة من مقولاتها الأساسية... إن النظرة إلى العالم (Weltanschauung) الدنيوي تصادر (ومن ثَمَّ تقترح) نظرة خاصة - ومن ثَمَّ غريبة - إلى الإنسان والعالم: وهي النظرة العلمانية. إنها تنظر إلى الكون والطبيعة البشرية كأشياء دنيوية بالأساس، وتنظر إلى «الديني» كإضافات أضافها البشر هنا وهناك بأشكال مختلفة ولأسباب غبية، وأخرى قوية ومهمة[٥١].

تحظى هذه النقطةُ بأهمية حاسمة في عملية الفهم. إن «الدينَ» كخطابٍ حديثٍ نتاجٌ لعمليات العلمنة التي سيطرت في أوروبا منذ عهد الإصلاح الديني إلى اليوم. إنه مقولةٌ «علمانيةٌ»، بمعنى أنها توفر اختلافاً أيديولوجياً وأرضيةً للتأكيد من جهة على تمايز «أديان» معينة (حيث تصونها من بعض أشكال النقد بفعل مطالبتها بوضع فريد من نوعه، لكن أيضاً تمنعها من القيام بدورها العمومي)؛ لكن ربما الأكثر أهمية من جهة أخرى هو أن خطابَ الدين يبقي على المطالبة بالطابع الاستثنائي للفلسفات العلمانية (التي تم تفضيلها ورفعها فوق كل الأيديولوجيات الأخرى باعتبارها الخطاب الفريد والمتعالي للحداثة الغربية).

■ إعادة إشراك دراسة الدين المقارنة: إرث النقد الثقافي

بالطبع، قدّمت مقولةُ «الدين» أيضاً نقطةَ توجهٍ ووَحَدَةً مفترضةً للحقل الأكاديمي لدراسة/ تاريخ الأديان[٥٢]. فما هو إذاً مستقبل دراسة «الأديان» المقارنة في هذا السياق؟ على الرغم من أن السجلّات الرئيسةَ لتاريخ «تاريخ الأديان» تَعتَبِرُ انبثاقَ دراسة الدين المقارنة بوصفه معركة أيديولوجية لتحرير الذات من التأثير اللاهوتي (المسيحي)، كما جادل بذلك باحثون أمثال هانز

(٥١) Smith, «Retrospective Thoughts on the Meaning and End of Religion,» p. 16.

(٥٢) بالفعل، يمكن قراءة تاريخ دراسة الدين كسلسلات من المحاولات المتنافسة لتحديد المكان الدقيق للديني - بمعنى تعريف البؤرة المركزية للدراسة. هل يجب فهم الدين أساساً من خلال الأسطورة (مولر)، أو التجربة الداخلية (شلايرماخر، جيمس، أوتو)، أو الطقس (روبرتسون سميث)، أو الواقعة الاجتماعية (دوركايم)، أو الاعتقاد في الظواهر فوق الطبيعية (تايلور)، أو النص المقدس («المسلّمة البروتستانتية»)؟ إن ما يتم التركيز عليه في الدراسة يكون نتيجة للمنهج والتخصص اللذين يتبناهما الباحث بقدر ما يكون خاصية للحقل المدروس نفسه.

كيبنبيرغ ووتر هانغراف، فإن نشأةَ تاريخ الأديان بوصفه حقلاً أكاديمياً في أوروبا أُحيطَتْ أيضاً بنقاشات حول عمليات التحديث والتصنيع ومحاولات مختلفة من قبل الباحثين للتنظير للـ«حداثة»[٥٣]. لم يكن معظم العلم الكلاسيكي في هذا الحقل مهتم فقط بتعريف «علم الأديان» المشروع، بل أيضاً بالدفاع عن النماذج المختلفة لما يجب أن يُعْتَبَرَ «حديثاً» وبالحجاج عليه من خلال تحليلٍ مقارنٍ للـ«آخر» (سواء كان هو «الشرق»، أو «العتيق أو البدائي»، أو «غير الغربي». . . إلخ)[٥٤]. لكن ماذا لو لم نكن حديثين أبداً، كما اقترح ذلك برونو لاتور؟[٥٥] ماذا لو أن الأيديولوجيا الأسطورية للحداثة هي مجرد الآتي: آخرُ تأكيدٍ في سلسلة التأكيدات على نزعةِ الاستثناء الغربية، التي انتهت بميلها الألفي ودافعها التبشيري إلى إعادة صنع العالم على صورتها الخاصة؟

لقد ركزت كثير من العلوم حول تاريخ دراسة الدين على المطالبات بتأسيس «علمِ دينٍ» مقارنٍ يهدف إلى تجنب المزالق الذاتية للـ«مُطَّلِعِ على

---

(٥٣) Hans Kippenberg, *Entdeckung Der Religiongeschischte/Discovering Religious History in the Modern Age* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), and Wouter J. Hanegraaf, «Defining Religion in Spite of History,» in: Jan Platvoet and Arie Molendijk, eds., *The Pragmatics of Defining Religion: Contextsk, Concepts and Contests (Leiden, Netherlands: E. J. Brill), 1999 pp. 337-378.*

(٥٤) انظر مقالة هانغراف التي قرأ فيها تاريخ «علم الأديان» كمعركة بين تيارين فكريين متنافسين (أنوار إسايا برلين و«الأنوار المضادة»)، وبشكل أكثر أهمية كاستجابات عاطفية للحداثة العلمانية - حيث إن التيار الأول كان إيجابياً بينما كان الثاني ذا نزعة نقدية عالية: Hanegraaf, Ibid.

إن دورَ الأنوار المضادة والنقد «الرومانسي» للحداثة العلمانية، مثلاً، واضحٌ جداً في نشأة الاستشراق والصدام بين علماء اللغة الإنكليزية وآدابها من جهة والمستشرقين من جهة أخرى حول طبيعة رسالة البريطانيين كحكام إمبراطوريين للهند. يجب أن نسجل أن الاهتمام الغربي بالهندوسية وبالبوذية أكثر، داخل دراسة التقاليد الهندية، غالباً ما كان دافعه هو إيجاد أداة للغربيين المحبطين والمنسلخين للتعبير عمّا يمكن تسميته المشاعر الثقافية المضادة والمناهضة للحداثة (أو ربما «غير الحديثة» إطلاقاً). إن الاعتراف بوظيفة مقولة «البوذية» في **المخيال** الغربي يمكّننا، كما فعل ذلك ريتشارد كوهن مؤخراً، من تقدير الدور الذي يمكن أن تؤديه دراسة البوذية وعلم الهند (الهندولوجيا) في استكشاف نماذج الحداثة المسيطرة ومناقشتها. انظر أيضاً: Richard S. Cohen, «Why Study Indian Buddhism?,» in: Darren Peterson and Derek Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002]), p. 34.

(٥٥) Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, translated by Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

بواطن الأمور»، أي التمركز اللاهوتي. إن هذه المحاولةَ لتأسيس حقلِ دراسةٍ يعتمد على المعطيات التجريبية ومسلّمات العلوم الاجتماعية تفسر مثلاً لماذا كانت شخصياتٌ مثل ماكس مولر ووليام جيمس حاسمة في كتابة التاريخ الخاصة بالدراسات الدينية عندما طالب كلاهما بتطوير مقاربةٍ علميةٍ مبرَّرةٍ لدراسة الدين المقارنة. ومع ذلك، أسهم هذان المفكران معاً في موقف مهم آخر داخل الحقل ـ وهو موقف غالباً ما تم إهماله في تاريخ الحقل ـ وهو دورُ دراسةِ الدينِ المقارنةِ كشكل من أشكال **النقد الثقافي**. هذا الإرث هو ما أريد أن أركّز فيه عملي الخاص الذي أسعى من خلاله إلى معارضة المقولات الغربية التي تُقَدَّمُ كحقائق كونية. إن **تحدي «إضفاء الطابع الديني» على الثقافات غير الغربية**، بدلاً من تقويض دراسة الدين، تسلط الضوء على الأهمية المستمرة لغزوات النزعة المقارنة في تطور النقد الثقافي التي شنها الباحثون في حقل الدراسة هذا. فوفقاً لقول مولر الشهير الذي يتردد فيه صدى صوت غوته: «من يعرف شيئاً واحداً لا يعرف شيئاً»، إنني أحاجج على أن هذه المسلّمة الأساسية للمقاربة ذات النزعة المقارنة أكثر توافقاً مع تقليد النقد الثقافي. فلا يمكن للمرء أن يطور بشكل مُجْدٍ منظوراً نقدياً لخطابات الحداثة الغربية من دون الاستعانة **بالسياقات غير الغربية** والتاريخية كمواقع **للاختلاف** الإبستيمولوجي ـ للتعارض ـ مع هذه الخطابات، وإلا فإنه سيصبح من السهل جداً الدخول إلى حلقات التغذية الراجعة ذات الخصوصية الثقافية، الشيء الذي سيؤدي إلى إنتاج منتظم ودائريٍّ للتعارضات الثنائية والمواقف الثابتة التي سيُرغَمُ الفكرُ الثقافي على التقلّب بينها. إن الترجمة الاستعمارية لمختلف الحضارات من خلال منشور (prism) مقولة «الدين» تظل، في السياق الغربي على الأقل، النقطةَ الرئيسةَ لاتجاه الدراسة المقارنة للثقافات وتدخلها. إنها المكان الذي يتم فيه احتجاز المشتبه بهم للتحقيق معهم. إن وجودَ مشكلاتٍ كبيرةٍ في قراءة التاريخ الكوني من خلال مقولة الدين المتجذرة عميقاً في المخيال الغربي الحديث يمثل بالضبط السبب الذي جعل هذه القراءة تظل موضوعَ مساءلةٍ من طرف الباحثين المتخصصين في الثقافات غير الغربية، حتى وإن ظلت فقط نقطةُ دخولِ الكثيرِ جداً مما يشكل «الاختلاف الثقافي» إلى **المخيال** الغربي[٥٦].

---

(٥٦) للاطلاع على مناقشة مستفيضة لهذه النقطة، انظر: =

إن لاستئناف الإرث الفكري داخل دراسة الأديان، الذي يسائل ويعارض نماذج الحداثة المهيمنة والهوية الغربية، دوراً مهماً ومتواصلاً في دراسة «الدين» المقارنة في السياق ما بعد استعماري - وهي الدراسة التي تشتغل كنوع من «الجسم الغريب» في الجامعة أو باعتبارها «نقطة تسلل» إلى هذه الأخيرة: إنها مجالٌ للدراسة **المتخصصة** و**المقارنة** للثقافات في آن معاً؛ إنها مكانٌ للتعبير عن الاختلاف الثقافي ولإجراء مقارنات حساسة؛ وإنها أيضاً موقع حيث يمكن لمسلّمات الأكاديمية المتمركزة حول أوروبا واللاهوتية والعلمانية أن تخضع للمساءلة والاستكشاف والنقاش إلى جانب دراسة تقاليد الحكمة غير الغربية التي جعلتها الإبستيمولوجيات الاستعمارية تقاليدَ ثانويةً وأطّرتها كتقاليد «دينية»[٥٧]. فأيُّ نقطةٍ يمكن الانطلاق منها أفضل من مقولة «الدين» نفسها؟

King, «Philosophy of Religion as Border Control: Globalization and the Decolonization of the= «Love of Wisdom» (*Philosophia*)».

(٥٧) يمكن القيام بهذه المهمة من خلال لفت الانتباه إلى الطبيعة المحدودة والساذجة للأنموذجات المعرفية الأوروبية و/أو الغربية، وإلى بعض ممارساتها ونظرياتها المتمركزة حول العرق. ويمكن بالطبع مقاربة هذا المشروع من عدد من زوايا التخصص المختلفة. إن اهتمامي الخاص يتمثل في ما تمكن تسميته «فلسفة» الغرب أو تاريخ الأفكار، لكن يمكن لهذه الممارسة الفكرية أن يقوم بها أنثروبولوجيون وسوسيولوجيون ومؤرخون وجغرافيون ومتخصصون في الدراسات الثقافية وغيرهم.

الفصل الثالث

ترجمات العنف: العلمانية وصناعة الدين في خطابات القومية السيخية

أرفيند ـ بال مانداير

■ احتضار العقائد العلمانية في السياسة والنظرية

إذا كانت العلمانية قد شكلت جزءاً لا يتجزأ من الديمقراطية الهندية لأكثر من نصف قرن، فقد اتضح بشكل متزايد خلال العقدين الأخيرين أن مفهومَ العلمانية يعيش أزمةً عكست أزمةً مماثلةً في العلاقات القائمة بين الدولة والمجتمع. وقد برهن على ذلك بإسهاب ليس فقط العنفُ الواسعُ الانتشار والشديدُ الوضوح الذي تتعرض له الأقليات الإثنية والدينية على يد فاعلين قابلين للتحديد (الهندوسية القومية، القوميون الهندوس، السيخ، الانفصاليون المسلمون. . . إلخ)، وإنما أيضاً العنفُ الأكثرُ تنظيماً والأقلُّ وضوحاً الذي ترعاه الدولة العلمانية. إنني أفضّل، تبعاً للتمييز الذي وضعه سلافوي جيجك، أن أشير إلى هذين النوعين من العنف بالعنف «الذاتي» والعنف «الموضوعي»[١]. إن العنف الذاتي هو نوعُ العنفِ الذي يمارسه فاعلٌ قابلٌ للتحديد بوضوح كالانفصالي أو الأصولي «الديني» والذي يُصاغ بوصفه، مثلاً، هوية أحدهم الحصرية. أما العنفُ الموضوعيُّ، فإنه نوعُ العنفِ الكامنِ في الأداء الناعم للأنظمة السياسية والفكرية والإعلامية والاقتصادية للدولة الحديثة؛ إنه يَعتَبِرُ أيَّ اختراقٍ للمجال العام من قبل ذاتيةِ الانفصالي/الأصولي بمثابة انتهاكٍ لشرعية الدولة. وعلى الرغم من التعارض

(١) أستعير هذا التنميط للعنف من: Slavoj Žižek, *Violence* (New York: Picador, 2008).

الظاهر بين هذين النمطين من العنف، فإنهما يقيمان بينهما علاقةَ تكاملٍ عميقةً. في الواقع، إن التطابق بين هذين الشكلين من العنف يعزز التعارضَ نفسه بين الدين والعلمانية، وبين المجتمع والدولة.

والحال أن العجزَ عن التعرف إلى هذه العلاقة القائمة بين العنف «الذاتي» والعنف «الموضوعي» يُعتبَرُ إحدى علاماتِ أزمةِ مفهوم العلمانية التي يمكن ملاحظتُها في التنظير للأحداث السياسية التي جرت مؤخراً في آسيا الجنوبية. مثلاً، كان أصحابُ الموقف العلماني الليبرالي اليساري من المثقفين الهنود البارزين ـ الذين كانوا إما نهروويين (Nehruvians)[*] أو ماركسيين ـ إلى حدود أواخر ثمانينيات القرن العشرين يعتبرون «الدينَ» و«الطائفيةَ» و«الأصوليةَ» و«النزعةَ الانفصاليةَ» (وهي مصطلحات تُلمِّح إلى فاعلين قابلين للتحديد مثل المسلمين في كشمير والسيخ في البنجاب) **بوصفها** تهديداً للديموقراطية الهندية الناشئة. هذا التهديدُ الملموس كانت تحركه، عادةً، «أيادٍ أجنبية» من خارج الأمة. وما يثير الاهتمامَ هو أن القومية الهندوسية، على الرغم من تصورها كحركة شيوعية، لم تكن تُعتبَرُ عموماً تهديداً للديمقراطية الهندية إلى فترة متأخرة نسبياً؛ فقد كان يتم دائماً تقديمُ التهديدِ وكأنه تهديدٌ غيرُ هندوسي. وبما أن الدولة الهندية أصبحت أكثرَ شبهةً في مطلع التسعينيات، كما يوضح ذلك حيادُها المشبوهُ إزاء القوميين الهندوس، فقد سُمِعَتْ أصواتٌ أخرى؛ إذ شرع علماءُ نفسٍ وعلماءُ اجتماع سياسيون بارزون يصوغون انتقاداتٍ «جماعاتيةً» (communitarian) للعلمانية التي كانت تدعو إلى سياسات لامركزية تقوم على دعمها لديمقراطية تعددية متجذرة في الاعتراف بالدور المحوري للجماعات الدينية الهندية في تكوين الديمقراطية الهندية[٢].

حدَّدَ الجدالُ بين علمانيي اليسار الليبرالي والجماعاتيين لسنوات عديدة حالةَ الاستقطابِ لردود أفعال النظرية الهندية، ولم يبدأ موقفٌ ثالثٌ في الظهور إلا بعد أن فاز القوميون الهندوس الذين كان يقودهم «حزب الشعب

(*) أنصار سياسة جواهر لال نهرو، الوزير الأول الهندي [المترجم].

(٢) انظر مثلاً عمل أشيس ناندي وصادير كاكار وتريلوكي ناث مادان.

الهندوسي» (Bhartīya Janata Party)[*] بالانتخابات الهندية سنة ١٩٩٦، وبعد أن بدؤوا إعادة تعريف الديمقراطية الهندية من خلال «العلمانية الهندوسية» عن طريق التأثير في كتابة التاريخ الهندي ومجموع البُنى التحتية التربوية والبيداغوجية. وقد تم تحديد هذا الموقف البديل بشكل رئيس على يد المثقفين الساخطين من اليسار الراديكالي الهندي، الذين كان كثيرون منهم مؤرخين أو منظرين للأدب متأثرين بتيار ما بعد البنيوية الفرنسية، وخصوصاً بنظرية إدوارد سعيد ما بعد الاستعمارية. عندما تم تصريفُ نقد سعيد «العلماني المناهض للإمبريالية» داخل مسرح الحكم الهندي، فقد هيّأ طريقةً للتفكير في الديمقراطية من دون الاستسلام لأسطورة الانتماء القومي، أي من وجهة نظر أولئك الأكثر عرضةً لتقلبات حكم الأغلبية. وقد فعلت النظريةُ ما بعد الاستعماريةُ الهنديةُ الكثيرَ من أجل تفكيك الآثار الدينية للقومية إضافة إلى البرهنة على أن الدينَ ليس شيئاً أصلياً في الهند، وإنما هو مفروض عليها من قبل الاستعمار. ويبدو واضحاً أن الباحثين في جنوب آسيا والمنظرين ما بعد الاستعماريين قاوموا «خطابات اللاهوت الأنطولوجي وما بعد العلماني» خوفاً من تلويث مشاريعهم الفكرية بمسألة الدين(٣).

نجد هنا اختلافاً مهماً وكاشفاً بين ردود الأفعال النظرية على أزمة العلمانية الخاصة بالأكاديميين الغربيين (الأوروبيين/الأمريكيين) والأكاديميين الهنود. إن الكثير من الانتقادات التي وجهها الأكاديميون الغربيون للعلمانية صدرت بالأساس عن أولئك الذين يعبّرون علناً عن تدينهم أو أولئك الذين يكتبون انطلاقاً من منظور الدراسة الأكاديمية للدين ويحتفظون بحد أدنى من المسافة من الدين. بيد أن الأكاديميين الغربيين على العموم يقتسمون على الأقل حداً أدنى من الالتزام بفكرة أن الدين كان، بغض النظر عن النتيجة،

(*) هو أحد أهم حزبين سياسيين في الهند، تأسس سنة ١٩٨٠. وينتمي هذا الحزب إلى اليمين القومي الهندوسي، وهو أهم حزب في الائتلاف الديمقراطي الوطني الذي استمر في الحكم خلال الفترة الممتدة بين عام ١٩٩٨ و٢٠٠٤، ثم عاد إلى الحكم سنة ٢٠١٤ [المترجم].

(٣) Anuradha Dingwaney and Rajeshwari Sundar Rajan, eds., *The Crisis of Secularism in India* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), p. 22.

يظهر هذا الخوف بشكل أوضح في الغياب الصارخ للتواصل بين التخصصات المرتبطة باللاهوت والفلسفة (مثل فلسفة الدين القارية) والتخصصات المرتبطة بدراسات المنطقة، على الرغم من أن السياسة أصبحت مؤخراً موضوعاً مهماً جداً بالنسبة إلى هذه الحقول كلها.

جزءاً أو قسماً من الصياغة الثقافية والفلسفية لتاريخ الغرب. وبالمقابل، إن انتقادات الأكاديميين الهنود للعلمانية تتجذر في منظور تاريخاني حصراً ونادراً ما تصدر عن الأكاديميين الذين إما يعبّرون عن اعتناقهم لدينٍ معينٍ أو ينتمون إلى الدراسة العلمية للدين. إن غيابَ التساؤل المنهجي عن الطابع الكوني المفترض للـ«دين» مثير للاستغراب حتى في انتقادات العلمانية التي كُتِبَت انطلاقاً من منظور ما بعد استعماري/تاريخاني. وتوضح هذه النقطةَ بشكل جيد أنورادها دينغواني وراجيشواري سوندار راجان في كتابهما **أزمة العلمانية في الهند**. وتقدم الباحثتان في تأملاتهما للعلمانية لغياب النقاش حول الدين التفسيرَ الآتي:

> على الرغم من أزمتها، فإن العلمانية تشغل وضعاً معيارياً داخل حداثةٍ تظل تمثل السياقَ الذي نصوغ فيه انتقاداتنا. يجب على نقد العلمانية إذاً أن يكون ذاتي الانعكاس، يعني أن يكون نشاطاً داخلياً يقوم به العلمانيون أنفسهم. يبدو أن هذا النشاط قلّما مارسه داخل الأكاديمية المعاصرة باحثون يعلنون تدينهم. أو على الأقل إن الخطابات اللاهوتية ـ الأنطولوجية وما بعد العلمانية المعاصرة تقيم في مجالات أخرى غير مجالات الانتقادات التاريخية وانتقادات العلوم الاجتماعية والانتقادات الثقافية للعلمانية. كتب دريدا عن محاضرة ألقاها حول الدين في كابري سنة ١٩٩٤، وعرّف (حدود) موقف المشاركين كما يأتي: «لسنا قساوسة في هيئة كهنوتية، ولسنا رجال لاهوت، ولا ممثلين أكفاء ومؤهلين للدين، ولا نحن أعداء للدين كدين... لكننا نقتسم التزاماً بالقيم الأنوارية». تشتغل بعض هذه الحدود بالطريقة نفسها في هذه المقالات المجموعة هنا، أي كنقد للعلمانية.
>
> يُقَدَّمُ الدينُ، في هذه المقالات وفي الخطاب الواسع الذي يكوّنها، بالأساس من خلال التفسير التاريخي أو علم اجتماع الدين... إن «الديني» مفهومٌ تعترضه مآزقُ واضحةٌ في أعمال المنظرين ما بعد الاستعماريين المعاصرين الذين يحاولون تجاوزَ هذا الاعتراف المحترم والحنيني بهذه المعرفة «الأخرى»[٤].

---

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

إن ما تريد دينغواني وراجان توضيحه هنا هو أنه للقيام بنقد سليم للعلمانية يجب ألا تكون المصطلحات المفهومية لهذا النقد ملوثةً بالدين أو بالديني؛ فَكَيْ تكون مصطلحاتُ هذا النقد مصطلحاتٍ نقديةً، يجب عليها أن تعترف بفصلٍ صارم بين الديني والعلماني. فالمرء لا يستطيع التفكيرَ بواسطة أفكار دينية لأن منْ شأن ذلك ألا يكون صحيحاً بالنسبة إلى القيم الأنوارية. يسير المنظرون الهنود ما بعد الاستعماريين الهنود على خطى إدوارد سعيد في «نقده العلماني ضد الإمبريالي»، ويعتبرون أنفسَهم أنصاراً أوفياءَ للقيم الأنوارية نظراً إلى أنهم قادرون على رفض أي اتصال بالدين. بينما كان المنظرون الغربيون قادرين على تعويم الحدود الفاصلة بين الدين والعلمانية نظراً إلى أنهم «يقيمون في مجالات أخرى» داخل العلوم الإنسانية كاللاهوت أو دراسة الدين[٥].

إنني أسائل في هذه المقالة منطقَ التفكيرِ في الظاهرتين التوأم اللتين أطلقنا عليهما أزمة العلمانية الهندية وعودة القوميات الدينية (وخصوصاً القومية الإثنية السيخية) من خلال مفهوم العنف القائم على التعارض المفهومي بين الدين والعلمانية. إن مواصلة القيام بذلك يضعنا أمام السيناريو الآتي: إما العنف «الذاتي» للقوميات الدينية وإما الوضع السلمي والعادي «الموضوعي» الذي تَعِدُ به الدولةُ العلمانيةُ. يعوق هذا الموقفُ كلَّ محاولةٍ لفهم طبيعة العنف التي تعزز هذين الميدانين معاً في الوقت نفسه. والأهم من ذلك، إنها تمنعنا من تحديد موقع الآلية التي تحرك الظواهر مثل القومية الإثنية السيخية، ولماذا لا يتمثل القرار المتعلق بهذه الآلية في سَنِّ تدابيرَ تهدف إلى مجرد تحديد مكانها وتهدئتها وتحريرها، بدلاً من أن يتعلق ذلك القرارُ بمعالجة طبيعة الديمقراطية في الهند. ماذا لو كانت المشكلة الحقيقية هي أننا نحاول إدراكَ العنف الذاتي والعنف الموضوعي من وجهة نظر واحدة؟ وماذا لو كانت وجهةُ النظر هذه نفسُها خاطئةً؟ ماذا لو كان العنف الذاتي اللاعقلاني (للقومية الدينية، أو الصراع الطائفي، أو التطهير العرقي... إلخ) مدرَكاً كتشويش على الوضع «العادي» فقط من وجهة النظر هذه، بينما يعمل الوضع «العادي» على مجرد إخفاء واقع العنف الموضوعي الذي تمارسه الدولة؟

---

(٥) المصدر نفسه، ص٢٢.

بدلاً من ذلك، وخصوصاً ارتباطاً بالقومية الإثنية السيخية، أحاجج على حاجتنا إلى النظر إلى نوع ثالث من العنف ـ وهو الذي لم يتم الاعتراف به بسبب وجهة النظر التي نتصور بها التمييز بين الدين والعلمانية ـ الذي يجعل العنف الذاتي والعنف الموضوعي، أي القومية الدينية والدولة العلمانية، يتعايشان جنباً إلى جنب في الهند. إنه عنف رمزي متضمَّن في اللغة وحاضر في أشكال الهيمنة الاجتماعية التي نعيد إنتاجها في صيغنا الخطابية العادية.

للإحاطة بهذا الشكل الثالث من العنف، يجب أولاً تقديمُ نبذةٍ عن الخطاطة الاتفاقية التي يتم بها تَمَثُّلُ العنفِ المرتبطِ بالقومية الإثنية السيخية، وإبرازُ كيف تمّ استعمالُ هذه الخطاطة الاتفاقية لتأطير إدراكنا للقومية الإثنية السيخية. لذلك سأبدأ بتقديم وصفٍ مختصرٍ للطبيعة «الذاتية» (أي «الدينية») لعنف السيخ قبل أن أقارنها بعمليةِ «موضعةِ» القومية الإثنية للسيخ داخل الخطابات العلمانية للدولة ووسائل الإعلام والعمل الأكاديمي. وسأحاول في الجزء الأخير من المقالة تجاوز التمثلات الاتفاقية للعنف (الذاتي في مقابل الموضوعي) من خلال الوصول إلى نقطة سابقة على التمثل نفسه، وذلك بغية استعادةِ شكلٍ أعمقَ من العنف (العنف الرمزي) الذي يمكنه أن يساعدنا على فهم: (١) العلاقةِ المحايثةِ بين ما يسمى أزمة العلمانية وعودة الدين إلى السياسة الهندية، و(٢) طرقِ فهم ما يحرك بالفعل حركات مثل القومية الإثنية للسيخ.

▪ العنف الذاتي: السيخ والدولة الهندية (١٩٧٨ ـ ١٩٩٨)

إن العنف الذاتي، كواحد من أشكال العنف الثلاثة المدروسة في هذه المقالة، هو أكثر هذه الأشكال وضوحاً. يوحي لفظ **ذاتي** بعدة علامات تخبرنا بشيء عن طبيعة العنف المعني: (١) يقترفه فاعل يمكن تحديده بوضوح: «الأصولي»، «الإرهابي»، القومي الديني... إلخ؛ (٢) له نتائج يمكن تحديدها بوضوح: التطهير الديني ـ العرقي، العصيان المدني، أعمال الشغب الجماعية أو الطائفية، الصراع الدولي، التمرد العنيف... إلخ؛ و(٣) إن الفاعل قادر على تحديدِ منطقٍ معينٍ للعنف، بمعنى أن هذا الأخيرَ ملازمٌ لعملية تشكيل الهوية والحفاظ عليها.

إن الصراعَ الدائرَ بين السيخ والدولة الهندية منذ نهاية سبعينيات القرن

العشرين إلى تسعينياته يمثل بأشكال مختلفة هذه العلاماتِ الثلاث كلّها. ولما كان هذا الصراع موثّقاً بشكل معقول في أعمال أخرى[(٦)]، سأقتصر على جرد أهم الأحداث والفاعلين والوكالات المرتبطة به:

أ ـ إن الاضطراب السياسي الذي دام لمدة طويلة والذي دعا إليه أهم حزب سياسي سيخي (أكالي دال) ضد حزب المؤتمر الحاكم، له هدفان: من جهة، إنهاء حالة الطوارئ الاستبدادية التي فرضتها حكومة أنديرا غاندي؛ ومن جهة أخرى، التوصل إلى بناء دولة بنجابية ذات أغلبية سيخية في الهند المستقلة.

ب ـ إن تشكيل حزب سياسي (خالصا دال) على يد حزب المؤتمر البنجابي (زايل سينغ) سمح لتنظيمات دينية سيخية مهمشة، مثل دمدمي تكسال وأخاند كيرتاني جاتها، من دخول السياسة البنجابية وأسهم في آخر المطاف في تقويض الموقع العلماني المزعوم لأهم حزب سياسي سيخي، (أكالي دال)، محوِّلاً بذلك هذا الأخير إلى سياسة أكثر «دينية».

ج ـ إن الهندسة الرهيبة للمواجهات والاشتباكات العنيفة بين جماعات السيخ والطوائف «المارقة» مثل طائفة نيرانكاري كانت من صنع حزب المؤتمر السيخي ووسائل الإعلام السيخية اليمينية التي كان يتحكم فيها لالا جاغات نارين. وعلى إثر الصدام بين السيخ وجماعة نيرانكاري، ظهر على الساحة السياسية البنجابية سانت جارنيل سينغ بهندرانوال، أهم رجل دين في تنظيم دمدمي تكسال، وذلك بفضل دعم رئيس وزراء البنجاب آنذاك ورئيس الهند الأخير، جياني زايل سينغ. وتحول بهندرانوال في مدة قصيرة إلى أبرز الفاعلين في نشأة الحركة المقاتلة السيخية و«الحركة الأصولية» السابقة على حزيران/ يونيو ١٩٨٤.

د ـ مُنع المحتجون السيخ من دخول العاصمة أثناء الألعاب الآسيوية (١٩٨٢ ـ ١٩٨٣)، وتعرضوا للمضايقة والإهانة على يد شرطة ولاية

(٦) Gurharpal Singh, *Ethnic Conflict in India: A Case-Study of Punjab* (New York: Macmillan Publishers, 2000); Sanjib Baruah, ed., *Ethno-Nationalist Movements in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2009); Rajiv Kapur, *Sikh Separatism: The Politics of Faith* (London: Allen and Unwin, 1986), and Ghani Jaffar, *The Sikh Volcano* (Lahore: Vikas Publishing House, 1982).

هاريانا الهندية؛ وكرد فعل على هذه الواقعة، تمرّد حزب أكالي دال ضد الحكومة المركزية بإصداره قرار أنندبور الصاحب. وكرد فعل على تمرد السيخ، أبدى حزب المؤتمر الحاكم عناداً أكبر أمام الضغط المتزايد للقوميين الهندوس. وبما أن السياسة البنجابية أصبحت أكثر استقطاباً، فقد ضم بهندرانوال وحزب أكالي دال (مدينة لونغوول) قوى جديدةً إلى معارضته للحكومة. وابتداء من سنة ١٩٨٤، قطع بهندرانوال علاقته بمناضلي حزب أكالي وأقام مع أتباعه في عقل تخت (أعلى مركز للسيادة السياسية للسيخ)، وهو تغيير كان مدروساً لتقويض احتكار لجنة أكالي دال وشيروماني غوردوارا بربهانداك للسلطة السياسية والدينية داخل حركة السيخ من جهة، ومن جهة أخرى لفتح المجال للدولة لشن هجوم عنيف على عقل تخت. ويتمثل جزء من تكتيك بهندرانوال في أن أي هجوم على عقل تخت سيشكل هجوماً على السيادة السياسية للسيخ وسينتج من ثَمَّ صداماً بين السيادات، الشيء الذي سيؤدي إلى خلل عميق في مؤسسة الديمقراطية العلمانية الهندية.

هـ ـ عندما استعمل بهندرانوال عقل تخت كقاعدة، تَزَعَّمَ مرحلةَ مقاومةٍ متطرفةٍ ضد الدولة، بما في ذلك أعمال عنف انتقامية واغتيال ضباط الشرطة وأشخاص آخرين يعتبرون «أعداء للحركة السيخية». وحدثت بين آذار/مارس وحزيران/يونيو من سنة ١٩٨٤ مواجهاتٌ عنيفةٌ بين بهندرانوال المقيم في عقل تخت والقوات شبه العسكرية الحكومية التي حاصرت مركب المعبد الذهبي بهدف تقزيم أنشطة بهندرانوال.

و ـ وقد أدى ذلك في حزيران/يونيو ١٩٨٤ إلى إصدار أنديرا غاندي قراراً مصيرياً يقضي بإخراج بهندرانوال من قلعة المعبد الذهبي بواسطة عملية عسكرية ساحقة أطلق عليها عملية «النجمة الزرقاء» واجهتها كتائب السيخ. وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤، تم اغتيال أنديرا غاندي على يد حراسها السيخ، أعقبته مذابح منظمة ضد السيخ في نيودلهي نفذتها عناصر موالية لحزب المؤتمر الحاكم.

ز ـ شهدت المرحلة ما بين عامي ١٩٨٤ و١٩٩٢: **أولاً**، ظهور تمرد السيخ المتشددين وانتشاره داخل الهند وخارجها من أجل بناء دولة سيخية مستقلة (خالستان)، وقادت هذا التمردَ جماعاتٌ مثل بابار خالصا الدولية

(BKI)، واتحاد الطلاب السيخ لعموم الهند (AISSF)، والقوة المسلّحة لخالستان (KCF)، وقوة نمور بهندرانوال (BTF)؛ **ثانياً**، سلسلات من العمليات الكثيفة المناهضة للتمرد على يد القوات شبه العسكرية الهندية التي قضت بشكل ممنهج على التهديد «الإرهابي» وأرجعت البنجاب إلى حالتها الطبيعية في مطلع تسعينيات القرن الماضي.

إن ما يميز هذا الصراع، وما يبرر نعتَ ثورةِ السيخ وسياستِهم بالعنف «الذاتي»، هو درجة التطابق بين التمثلات الذاتية للسيخ، بصرف النظر عما إذا كانت تمثلات الأكاليين المنتخبين ديمقراطياً (الذين حافظوا بحزم، منذ تدخل بهندرانوال في حزب خالصا دال، على السياسة العلمانية من أجل تحسين ولاية البنجاب)، أو تمثلات التنظيمات الخالستانية الأكثر تشدداً (مثل اتحاد الطلاب السيخ لعموم الهند، بابار خالصا الدولية، دمدمي تكسال، قوة نمور بهندرانوال، القوة المسلحة لخالستان. . . إلخ). إن إلقاءَ نظرةٍ خاطفةٍ على أدب هذه التنظيمات وبلاغتها يكشف عن منطقٍ مميزٍ للعنف كان يبرر ثورتها في المجال العام، مثل مغازلة السجن غير العنيفة نسبياً (مورشاس، الاسم الذي أسند لحركة أكالي) من خلال خرق قانون الدولة أو التكتيكات الإرهابية الأوضح للجماعات الخالستانية. وينحدر منطق العنف هذا بشكل كبير من تأويلٍ خاصٍّ للاهوت السيخ وتاريخهم الذي يكشف بصورة عامة عن سردهم التمثلي للهوية السيخية.

يشتغل سردهم كما يأتي: يكمن أصلُ هويةِ السيخ في شخصيةِ وتعاليم رجلٍ واحدٍ (غورو ناناك) ذي فلسفةٍ قطعت صلتَها بالإرث الفيدي الذي ولدت فيه، ومن ثَمَّ انتهكت المعايير البراهمانية التي كانت تضبط المجتمع غير المسلم أو «الهندوسي» في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وأسس ناناك قبل وفاته طائفتَه الخاصةَ، واختار من سيخلفه، ونقل السلطة إلى هذا الأخير بواسطة توريثه (وتوريث ثمانية خلفاء آخرين) اسمَ التوقيع «ناناك». وخلال عهد المُعلِّمَيْن (gurus) الخامس والسادس، اللذيْن دخلا في نزاع مع الإمبراطورية المغولية، تَحوَّلَ دورُ الفرد السيخي من المتعطش الروحي الخالص (miri) إلى متعطش روحي منغمس كلياً في الشؤون الدنيوية (miri/piri). وعلى الرغم من أن هذا الانتقال تعزز بتأسيس طائفة خالصا(*)

(*) طائفة سيخية تضم الراشدين الأورثوذوكسيين السيخ [المترجم].

على يد المعلم العاشر والأخير سنة ١٦٩٩، فإن التوجه نحو الانخراط في السياسة والروحانية (أو بالأحرى مقاومة الفصل بين هذين المجالين) كان قد بدأه من قبل المعلم ناناك. وبعبارة أخرى، أصبح العنفُ ـ المدرَكُ كاقتحام ومقاومةٍ للمجال المكرس من طرف دولة المغول ـ عنفاً ظاهراً بفعل تأسيس طائفة خالصا. كانت هذه الطائفة تهدف إلى أربع غايات: (١) مقاومة الاضطهاد السياسي والديني الذي كانت تمارسة الدولة المغولية؛ (٢) مكافحة الاضطهاد الاجتماعي للبراهمانية؛ (٣) مواصلة الانخراط في الشؤون الدنيوية والسياسية من خلال روح الانفصال الداخلي؛ و(٤) العيش وفق قانون للسلوك (rahit) من شأنه أن يساعد على تمييز هوية طائفة خالصا عن الهويات الأخرى. استمر هذا السرد منذ مطلع القرن الثامن عشر إلى اليوم، وظلت هويةُ طائفةِ خالصا مستقلةً ومتميزةً عن الإسلام والهندوسية. وعلى الرغم من أن حركة خالصا عانت من الأفول في القرن التاسع عشر، فإنها استطاعت أن تعيد انبعاثَ شكلِها الأصلي (tat) من خلال الحركة الإصلاحية المعرفة باسم سينغ سابها (Singh Sabha)[*].

تخبرنا دراساتٌ عديدةٌ[٧] بأن هذا السردَ لهويةٍ لم تتغير منذ نهاية القرن السابع عشر إلى اليوم يخفي واقعتين مهمتين: (١) صيغت هذه الهوية على يد دارسين ينتمون إلى الشريحة المهيمنة في طائفة خالصا الأصلية لحركة سينغ سابها؛ (٢) وربما هذا هو الأهم، إن عملية صياغة الهوية نفسها تغيرت في الفترة الاستعمارية بفعل تبني منطق «غربي» للهوية[٨]. هكذا يمكن اليوم التمييز بين نوعين من هوية طائفة خالصا ـ واحدة سابقة على الاستعمار والأخرى صيغت في العهد الاستعماري. لقد تمت صياغةُ هويةِ طائفة خالصا من خلال منطق يسمح بتداخلها مع مجالِ معنى «هندوسي» أو هندي أوسع،

(*) حركة سيخية تأسست سنة ١٨٧٣ بفضل المجهودات المتضافرة لبعض الشخصيات الهندوسية والكاثوليكية كرد فعل على الأنشطة التبشيرية للمسيحيين. وكان هدف هذه الحركة هو إحياء تعاليم المعلمين السيخ وإنتاج أدب ديني باللغة البنجابية [المترجم].

(٧) Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition* (New Delhi: Oxford University Press, 1994).

(٨) انظر:

"Sikhism and the Politics of Religion-Making,» in: Arvind Mandair, *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality and the Politics of Translation* (New York: Columbia University Press, 2009).

لكن في الوقت الذي لم تكن الهندوسية قد أعيد تعريفها بالمعنى الحديث (والاستعماري) للكلمة. يمكن اعتبارُ هويةِ طائفة خالصا ماقبل الاستعمارية هويةً متوافقةً مع المنطق المتناقض «كِلَا ـ و» («Both-And» logic)(*) (حيث إن أ = ب، السيخ = الهندوس... إلخ). وبعبارة أخرى، كان سيخُ جماعةِ خالصا يحملون معنى عن هويتهم الخاصة، لكنها كانت هويةً تقبل أيضاً بأن تكون لها علاقةٌ بالعالم الهندي الأوسع. فقد عمدت النخبُ الاستشراقية والبراهمانية في الفترة الاستعمارية إلى إعادةِ تعريفِ الدَّالِ «هندوس» بوصفه دَالّاً دينياً، وخصوصاً في تعارض مع الآخر كمسلم. وكردٍّ فعلٍ على عملية بَرْهَمَنَةِ (Brahminization) عالم المعنى الهندوسي الواسع (وهي العملية التي تُدرِجُ السيخَ تحت المظلة الفايشنافية/البراهمانية)، أعلن السيخُ في القرن التاسع عشر عن هويةٍ سيخيةٍ مستقلةٍ **غيرِ** هندوسية. كان هذا التأطيرُ الجديدُ للهوية يقوم على منطق الهوية المطلقة («إما ـ وإما»، أ ≠ ب، السيخ ≠ الهندوس... إلخ) الذي يقدم بالفعل السيخَ والهندوسَ باعتبارهم دَوَالّاً دينيةً تقصي بعضها بعضاً. سوف أعالج عن كثب هذا التأطيرَ الأخيرَ لتحديد الهوية الذي أصبح مهيمناً ابتداء من مطلع القرن العشرين. ويكفي الآن أن أشير إلى أن العنفَ الذاتيَّ (السيخي والهندوسي معاً) يحركه منطقُ الهويةِ المطلقةِ (الذي يتم بمقتضاه تفضيلُ الهوية على الاختلاف) الذي لم يأتِ فقط بوصفه ردَّ فعلٍ على «انتهاك الآخر الخارجي للهوية الخالصة»، بل كان أيضاً وسيلةً لبناء الهوية الذاتية وضمان استمراريتها.

■ العنف الموضوعي: الدين والعلمانية في خطاب الدولة ووسائل الإعلام والعمل الأكاديمي

سأركز في هذا القسم من المقالة على **تمثّل** العنف «الديني» المرتبط بالقتالية والإرهاب السيخيَّيْن خلال ثمانينيات القرن العشرين. تتمثل إحدى وظائف هذا التمثل في إعادة إنتاج منطوق الهوية الدينية على يد النخب

(*) منطق يعتقد أنه لا وجود لقانون عدم التناقض، وأنه لا يمكن استعمال منطق «إما ـ أو» («Either-Or» logic). ويدعي أنه هو الطريقة الوحيدة السليمة للتفكير. وكمثال على منطق «إما ـ أو» يمكن أن نقول: «إما إن المسيح إنسان أو إله». في هذه الحالة لا بد من أن نأخذ منطق عدم التناقض في الحسبان لأن المسيح لا يمكن أن يكون إنساناً وإلهاً في الوقت نفسه. وكمثال على منطق «كِلَا ـ و» يمكن أن نقول: «إن المسيح إنسان وإله» [المترجم].

الاستعمارية والقوميين الدينيين في السياق ما بعد الاستعماري (أو ما أسميته أعلاه العنف «الذاتي» للـ«أصوليات» الدينية والإثنية). إن إعادة إنتاج هذا المنطوق واضحة: (١) في عمل الصحافيين والخبراء الأكاديميين المتخصصين في دراسة «العنف الديني»، و(٢) في التدبير السياسي للتعددية الدينية من قبل الدولة العلمانية (الذي يمكن اعتباره عنفاً نسقياً ملازماً للوظيفة الشرعية للدولة). لا تُقِرُّ خطاباتُ صناعةِ الدينِ هذه فقط بمذهب العلمانية، بل إنها ترتبط بعمليةِ «ترجمةٍ معمَّمةٍ» يمكنها دائماً أن تخلق تحالفاً فاضحاً بين العمل الأكاديمي والإعلام والدولة.

لقد جَرَتْ بحوثٌ دقيقةٌ حول هذه العلاقة القائمة بين الكتابة الأكاديمية والتقارير الصحافية وفن إدارة شؤون الدولة[٩]؛ فقد انتقد كثيرٌ من الباحثين مؤخراً تصورَ الدين في أعمال مارك يورغنشماير الذي جعل من نفسه واحداً من كبار الخبراء في الإرهاب الديني في التسعينيات، والذي تعكس أعمالُه أيضاً تياراً عاماً في الأدبيات الأكاديمية حول «الإرهاب» السيخي[١٠]. يستعمل يورغنشماير تصوراً للدين يمكن إرجاعه إلى الأعمال الأولى لمؤرخي الدين الاستشراقيين ونخبة الباحثين المحليين الذين أسهموا في بناء فكرة راسخة عن «اللاهوت السيخي». إن هذا التصور للدين عموماً والتدين السيخي على الخصوص يبني ويتحكم في نوع من التصور الأنطولوجي السكوني للذاتية السيخية المخصخصة التي أصبحت عنصراً محورياً في التعريفات الحديثة للسيخ والسيخية. وقد عرفت الذاتُ السيخيةُ المخصخصةُ السكونيةُ في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي انتشاراً واسعاً في العديد من المقالات التي حررها أكاديميون تحولوا بين عشية وضحاها إلى «خبراء» في «الإرهاب» السيخي. وظهر كثير من هذه المقالات في جرائد وطنية،

---

(٩) Birinder Pal Singh, «The Logic of Sikh Militancy,» in: J. S. Grewal and Indu Kanga, eds., *Punjab in Violence and Prosperity* (Chandigarh: Institute of Punjab Studies, 1997), pp. 138-156, and Cynthia Mahmoud, *Fighting for Faith and Nation: Dialogues with Sikh Militants* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996).

(١٠) Richard King, «The Association of «Religion» with Violence: Reflections on a Modern Trope,» in: John Hinnells and Richard King, eds., *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice* (London: Routledge, 2006), pp. 226-253; William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence* (New York: Oxford University Press, 2009), and Timothy Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity* (New York: Oxford University Press, 2007).

وخصوصاً في الصحافة الهندية والغربية. إن المسألة التي أطرحها أدناه هي كيف تمت ترجمة بعض تصوّرات «التدين» السيخي من أعمال مؤرخي الدين إلى أعمال أكاديميين تخصصوا في دراسة «العنف الديني»، ومن ثَم إلى المجال الواسع للصحافة والإعلام. ليس قصدي في النقاش الآتي أن أبرّئ العنف الواقعي الذي يقترفه مناضلون معينون، بل إنني أحاول أن أبرز مشكلة تبني «موقف علماني يفضل وجهة نظره ويجعل منها وجهة النظر **الوحيدة** التي تدافع عن التسامح والتعددية وحماية الأقليات في المجتمع الحديث»[(١١)]. ومن المفارقة أن نلاحظ أنه في مختلف محاولات استبعاد الخطاب «الديني» من المجال العام، تنهار أرضية التعدد نفسها التي يدافع عنها المذهب العلماني؛ إذ تظهر المنطقةُ العمياءُ للعلمانية عندما تقدم هذه الأخيرةُ نفسَها بشكل وثوقي وكأنها العقيدةُ الثابتةُ، ومن ثَمَّ المركزُ الرسميُّ، للخطاب العمومي. إن ما يشكلُ العنصرَ المركزيَّ في هذه العقيدة الثابتة هو خطابُ «الدين» والعنف المعارض وسياسة الهوية التي تُستَخْدَمُ بدورها للحفاظ على فصلٍ صارمٍ بين الرؤى الكونية «الدينية» و«العلمانية»[(١٢)].

يتضح دورُ المؤتمَن[(*)] وعلاقتُه بالقانون الدستوري، في السياق الجنوب آسيوي، من خلال دور الدولة وتمثلاتها لـ«عنف الديني» بين الهندوس والمسلمين، وبين الهندوس والسيخ، وبين البوذيين والهندوس. حَلَّلَ مايكل هارت وأنطونيو نيغري، في كتابهما حول الحرب والديمقراطية، هذه العلاقةَ القائمةَ بين العنف والقانون وأجهزة الدولة. يدافع هارت ونيغري عن فكرة أنه عندما تحتفظ الدولة لنفسها بحق ممارسة العنف بوصفه حقّاً شرعيّاً، فإن كلَّ أشكال العنف الأخرى تعتبر أشكالاً غير مشروعة[(١٣)]. وعلى الرغم من

---

(١١) King, «The Association of «Religion» with Violence: Reflections on a Modern Trope,» p. 251.

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

(*) المؤتمَن أو الائتماني (fiduciary) مشتقة من الكلمة اللاتينية «fiducia» التي تعني «الثقة». وتطلَق على شخص ذاتي أو معنوي تُحوَّلُ له مؤقتاً ملكيةُ سلع أو حقوقٍ تشكل مجموعةً مستقلةً عن ممتلكاته الأخرى، وتخول له صلاحيةَ التصرف لفائدة المفوِّضِ أو لفائدة مستفيدين آخرين أو من أجل هدف محدد. وفي سياق مقال مانداير، فإن الدولة الهندية تقوم بدور الائتماني الذي تسند إليه مهمة تدبير العنف الدائر بين الطوائف الهندية [المترجم].

(١٣) Michael D. Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in an Age of Empire* (New York: Penguin Press, 2004), p. 25.

أن الدينَ لا يندرج تحديداً في استدلالهما، فإنه مع ذلك من السهل ملاحظةُ أن العنفَ المنسوبَ للدين يجسد مثالاً جيداً للعنف الاجتماعي. ووفقاً لهذا الاستدلال، تحوَّلَ العنفُ «الدينيُّ» بالتعريف عن مكانه الخاص، أي عن مجال الذاتية المخصخصة التي تطابق مفهوماً سكونياً للإلهي (the divine) الذي يمثل بدوره حقيقةَ الدين[١٤]. وعلى الرغم من أن شرعنة الدولة للعنف تقوم على البُنى القانونية، فإن مفهوماً ملائماً للعنف المشروع يتوقف بدوره على ادعاء القانون للأخلاق. يكون العنفُ مشروعاً إذا كانت له مبرراتٌ أخلاقيةٌ، ويكون غيرَ مشروعٍ إذا لم يكن له مبررٌ أخلاقي[١٥]. إنه استدلال دائري بالطبع، ذلك أن ادعاءَ القانون للأخلاق نفسَه يبرره تقديمُ الدولةِ من خلال إعلام العدو مع ما يلازمه من تهديد بفوضى غامضة. وفي النهاية، فإن حضور العدو إذاً هو ما يبرر عنفَ الدولة. يمكن القولُ إن صورةَ العدو تشتغل إما كخطاطة للتبرير أو كخطاطة للأسطرة (mythologisation). وفي كلتا الحالتين، ترسمُ الخطاطةُ مقدماً الأفقَ الذي يُبْنَى عليه مجالُ الأنا (الذات) في مقابل مجال المختلف جذريّاً (الآخر). وانطلاقاً من الطبيعة الثلاثية للخطاطة التي تربط بين تمثل الفوضى ـ الدين ـ العدو: (١) تشير الفوضى إلى ما خرج من حالة النظام؛ (٢) إن ما يضمن النظام هو حالةُ الركود الإلهي التي تمثلها الحقيقة الدينية؛ (٣) إن العدوَّ هو صورةٌ للفوضى منحرفةٌ وتغري بالانحراف عن الحقيقة الدينية.

إذا كانت هذه الخطاطةُ تُستَخْدَمُ لإظهارِ حاجةِ الدولةِ إلى الحفاظ على الأمن، فإنها تقوم في الواقع على مصدريْن يشكلان الظاهرةَ التي تحمل اسم «الدين». هذان المصدران، كما يذكرنا بذلك دريدا، هما من جهةٍ فكرةُ القداسة التي تتمظهر في تجربة البقاء سالماً من أي شيء خارجي وبمنأى عنه، ومن جهة أخرى تجربةُ الاعتقاد (ائتمانية الوثوق، الأمانة، الثقة،

---

(١٤) تمت مناقشة هذه الاستدلال بشكل معمق في الأعمال الآتية: Grace Jantzen, *Becoming Divine: Toward a Feminist Philosophy of Religion* (Manchester: Manchester University Press, 1998); Jeremy Carette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (London: Routledge, 2004), and Mandair, *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality and the Politics of Translation.*

(١٥) Hardt and Negri, Ibid., p. 29.

الفضيلة... إلخ)[١٦]. ومن ثَمَّ فإن دلالةَ العنف الديني، بوصفه عنفاً مختلفاً بشكل جذري عن العنف الذي تستعمله الدولة، يتوقف على بنية الائتمان نفسها، بحيث إنه عندما تتم مواجهة الآخر أو العدو كآخر، فإن العلاقةَ الخالصةَ بالآخر **تكون هي** الثقة. إن الدولة **تُعطِّل الاعتقادَ** باسم المعرفة (يجب أن يبقى الدينُ سليماً وبمنأى عن العنف من خلال الحفاظ عليه كشيء خاص)، **وتقويه** في الوقت نفسه (الاعتقاد في الطابع الخالص للمجال العمومي الذي يضمن بنية المجتمع!). هكذا تبرهن الدولةُ، من خلال دعم الهوية الدينية باعتبارها الحالة الوحيدة التي يمكن فيها أن يكون للدين وجود اجتماعي وفي الوقت نفسه من خلال التلاعب بمعرفةٍ حول البنية الائتمانية للهوية الدينية، على أن لها قدرةً شبهَ متعاليةٍ ليس فقط على احتكار العنف وإنما أيضاً، وبشكل أكثر مكراً، على اختلاق العنف وإخماده وقتما تريد.

وبالإجمال، ينتج مذهب الإنسانية الليبرالي تطابقاً واقعياً جداً (أو «ترجمةً معمَّمةً») بين مجال النظرية الأكاديمية ومجال سياسة الدولة باعتبارهما قادريْن معاً على التلاعب بالعلاقة القائمة بين الهوية الدينية والعنف[١٧]. إن القدرةَ على الترجمة بين النظرية والسياسة، ومن ثَمَّ القدرة على إشعال فتيل العنف أو إخماده، الشيء الذي يستلزم علاقةً سهلةً ظاهريّاً بالقانون الدستوري، توضّحها بجلاء، في سياقات مختلفة كالهند والولايات المتحدة، الوساطةُ الأخيرةُ في النزاع «الديني» بين الهندوس والمسلمين (نزاع أيودهيا سنة ١٩٩٢، ونزاع غوجارات سنة ٢٠٠٢)، وبين الهندوس والسيخ (نزاعات البنجاب ونيودلهي سنة ١٩٨٤)، وبين البوذيين والهندوس (نزاع سريلانكا). في الواقع، يعني لفظُ الوساطةِ الآلياتِ التي تُتَرْجَمُ بها النظريةُ الأكاديميةُ بسلاسة في سياسة الدولة ومن ثم في التداول الشامل للصور النمطية. وعلى الرغم من اختلاف السياقات الجغرافية والثقافية، فمن السهل إبرازُ نوعٍ من التوازي بين التمثل الإعلامي لهذه النزاعات في الهند في ثمانينياتِ القرن الماضي وتسعينياته وتمثل العنف الديني في وسائل الإعلام

---

(١٦) Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: Two Sources of Religion within the Limits of Reason Alone,» in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., *Religion,* translated by David Webb (Londonı Polity Press, 1998), pp. 33-58.

(١٧) انظر أيضاً الفصل الخامس من هذا الكتاب.

الأمريكية بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر. فمن جهة، تُعتَبَرُ الهند والولايات المتحدة دولتين ديمقراطيتين كبيرتين ذواتَيْ دوائر انتخابية مؤطرة باسم العلمانية، لكن تحكمهما في الواقع أغلبيةٌ دينيةٌ ساحقةٌ ـ مسيحية في حالة الولايات المتحدة وهندوسية في حالة الهند.

ثانياً، إن الموجِّهَ الأيديولوجيَّ الرئيس لوسائل الإعلام والدراسات الأكاديمية الهندية والأمريكية خلال ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن العشرين فيما يتعلق بتمثل العنف الديني يردد بشكل واسع صدى سياسة الدولة، ليس فقط بإسناد العنف إلى عدوٍّ معينٍ للدولة (السيخ أو الأصوليون المسلمون الملتحون والمرتدون للعمائم بالنسبة إلى الهند، والمسلمون بالنسبة إلى الولايات المتحدة)، ولكن أيضاً بسرد مشهد العنف وإظهاره كانحرافٍ لهذه الأقليات المثيرة للإزعاج عن «حقيقة» الأديان التي يَدَّعُونَ تمثيلَها، وهي حقيقة كامنة في نوع من البنية الائتمانية. طبعاً، إن حقيقة هذه الأديان، التي كان الإعلامُ والعملُ الأكاديميُّ متحمِّسيْن لتصويرها، هي السلام أو عدم مقاومة دولة القانون. إنها المعيار النهائي لقياس مدى تلاؤم الدين مع الديمقراطية. وبعبارة أوضح، إن ما يعبّر عنه هذا التمثّل بشكل ضمني هو أن تعريفَ الدين من خلال السلام/ عدم المقاومة تعريفٌ قانونيٌّ أيضاً؛ إذ إنه مؤطَرٌ بعملية قانونية سبق أن عَرَّفَتْ الدين سلفاً كتخَلٍّ عن العنف وحددت العنفَ كانحرافٍ عن حقيقة الدين.

ثالثاً، إن هناك تقاطعاً مهماً، لكنه لم يحظَ بدراسة كافية، بين تمثّلات الهند والولايات المتحدة للعنف الديني في مطلع ثمانينيات القرن الماضي. فقد شهدت هذه الفترةُ نموَّ منتدى أكاديمي حول الإرهاب والإعلام انصب اهتمامه على دراسة المشكلة المتنامية لـ«مسرح الإرهاب» ـ أداء ممسرح حول الإرهاب أصبح فيه «الإرهابي» «الشخصية الرئيسة في حفلات الفرجة الإعلامية»[١٨]. وكان المنتدى الدولي الرئيس هو المؤتمر الدولي حول الإرهاب الذي انعقد في واشنطن سنة ١٩٨٤. وكان هذا المؤتمر بمثابة حدثٍ مهمٍّ لصناعة الدين التحقت فيه شخصيةٌ عموميةٌ، «خبيرُ الإرهاب»، بصُنَّاعِ السياسات والصحافيين ورجال السياسة في الإفصاح عن ظاهرة الإرهاب

(١٨) «Lost in the Terrorist Theater,» *Harper's* (October 1984), p. 43.

الإعلامي. فقد أبرز هذا المؤتمرُ (الذي دوّنت مناقشاته في كتاب يحمل اسماً مناسباً «الإرهاب: كيف يمكن للغرب أن ينتصر؟») ونتائجُه المنشورةُ، من خلال سلسلةٍ من الحركات الماهرة، أشكالاً مختلفةً لفهم الإرهاب: إنه (١) استهدافٌ واسعٌ للمدنيين مع التركيز على حدث دولي كاحتجاز الرهائن الذي استعملته وسائل الإعلام بكثافة؛ (٢) وباء يوجد موقعه ومصدره الرئيسان في الشرق الأوسط؛ (٣) له علاقة خاصة بـ«الإسلام»، بحيث أصبح «العالم الإسلامي» يعتبر خالقَ الإرهاب(١٩).

إن الأمرَ المثيرَ للاهتمام بالخصوص هو توقيتُ عقدِ هذا المؤتمر رفيع المستوى والطريقةُ التي تبنت بها الدولةُ والإعلامُ في الهند رسالتَه المركزيةَ قبل سنة ١٩٨٤ وبعدها بالخصوص. ففي هذه الفترة، استثمرت الدولةُ الهنديةُ الكثيرَ من أجل نشرِ فكرةِ تهديدٍ وشيكٍ يحدق بالأمة، يمثله بالأساس مسلمو كشمير، وبشكل متزايد بعد سنة ١٩٨٢ الانفصاليون السيخ، الذين أعيد ابتكارُ صورتهم بسهولة بوصفهم إرهابيين دوليين جداً تدعمهم بشكل افتراضي الجارة المسلمة الماكرة للهند، أي باكستان. إنها حلقةٌ نموذجيةٌ في السياسة الهندية الحديثة التي تبرهن على قدرة الدولة على إشعال فتيل العنف وإخماده بحسب إرادتها على ما يبدو. اسمحوا لي أن أشرح بإيجاز هذه القدرة على التلاعب بالعلاقة القائمة بين الهوية الدينية والعنف بالإحالة إلى الصناعة الحذرة لظاهرة «الإرهاب السيخي» على يد الدولة الهندية العلمانية، وكذا إلى الكيفية التي تم بها إدخال هذه الظاهرة بسهولة تامة إلى الحقل الأكاديمي. وسأختم هذا الجزء بالإشارة إلى موجةِ جرائم الكراهية لما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة التي حرّكها الاستثمارُ المفرطُ للدولة والمخيال الشعبي **للدين والعنف** كعلامتين مترابطتين.

إن نجاحَ الدولة الهندية في ابتكار صورة «الإرهاب السيخي» ونشرها بين سنتي ١٩٨٢ و١٩٩٢ يتوقف أيضاً على قدرتها على تنظيم العلاقة بين دالّين أساسين للهوية والتلاعب بهما. إن أهمَّهما هو الدالّ الرئيس «الهندوسي»، الذي أصبح عنصراً مركزياً في المخيال الوطني الجامح وشَكَّلَ

(١٩) Melanie McAlister, «Iran, Islam and the Terrorist Threat, 1979-1989,» in: J. David Slocum, ed., *Terrorism, Media, Liberation* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2005), pp. 151-157.

أساسَ التماهي مع الصورة الكلية: الهندوسي/ هندوستان/ الهندوسية كأمة، كحضارة، كمنطقة. إن الدالّ الرئيس، كما تم شرحه آنفاً، هو كلُّ لفظٍ يشتغل من خلال منطق الهوية ـ في الوقت الذي يتم تحديدُ الهويةِ بوصفها هويةً دينيةً وشرطاً للاختلاف. وعندما يُعرَّفُ الدالُّ الرئيس ويُقبَلُ باعتباره دالّاً كونياً، تشتغل كلُّ الدوالّ الأخرى (مثلاً: الهوية السيخية أو المسلمة) كعناصر خاصة تتعارض مع الدالّ الرئيس. هكذا، كان يجب التعبير عن «الهوية السيخية»، داخل النظام الرمزي للأمة، من خلال علاقةٍ تبعيةٍ للدال الرئيس، مثلاً: «نحن سيخ **لأننا** لسنا هندوساً».

إن التفاعلَ المعقدَ بين الدوالّ، المدركَ إما كقبولٍ أو رفضٍ لاستيعاب «الرمزي الوطني» الذي يشتغل على مستوى اللغة القانونية، توضحه بشكل مناسب الاستراتيجياتُ السياسيةُ لحزب المؤتمر العلماني الحاكم وهيئة خبرائه (لجنة الاندماج الوطني) اللذين يعتبران المسؤولين الرئيسين عن صنع وهْم الوحدة والاندماج الوطنييْن بعد سنة ١٩٥٨، وخصوصاً في مطلع ثمانينيات القرن الماضي[٢٠]. وكانت هذه هي الفترة التي كان يجب فيها على حزب المؤتمر أن يواجه تهديداً مزدوجاً لقاعدته الانتخابية على المستويين الوطني والجهوي. كان أهمُّ تهديدٍ تمثله الأنشطةُ الدينيةُ للحركة القومية الهندوسية، وحزب الشعب الهندي (بي. جاي. بي)، والتنظيم التطوعي الوطني (آر. أس. أس) (Rashtriya Swayamsevak Sangh)، والمؤتمر الهندوسي العالمي (في. أتش. بي) (Vishva Hindu Parishad). وفي الثمانينيات، نجح هذا

(٢٠) Brian Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation and the Formation of a Sikh «Diaspora»* (Durham: Duke University Press, 2001), pp. 110-112.

يقدم أكسيل مناقشةً مفيدةً للاستراتيجيات التي تستعملها الدولة الهندية لإنتاج الاندماج والوحدة الوطنيين (راشتريا إكتا). فقد قام حزب المؤتمر الحاكم بعد خمسينيات القرن العشرين بالخصوص بمحاولات مدبَّرة لتحقيق الوحدة الوطنية. فوفقاً لأكسيل: «إن خطاب **إكتا** المتكرر، أوالاندماج/ الوحدة، قد تم تنظيمه تاريخياً بواسطة التدابير التي وضعتها لجنةُ الاندماج الوطني (NIC)... وقد تشكلت هذه اللجنة من طرف لجنة عمل حزب المؤتمر سنة ١٩٥٨، أي بعد «أعمال الشغب في جبلبور» سنة ١٩٥٧، لعرض المشكلة الناشئة المتمثلة في «النزعات المتكاثرة في الجسم السياسي لبلادنا...». وفي السبعينيات، حولت لجنةُ الاندماج الوطني جهودَها نحو مشكلة «المخاطر الداخلية»: نظام التمييز الطبقي والطائفية والنزعات الانفصالية. وانصبت أنشطة اللجنة بين سنتي ١٩٨٣ و١٩٩٢ حصرياً تقريباً على التهديد الذي يمثله «الإرهابيون» السيخ». وقد ترأست أنديرا غادي في كثير من الأحيان هذه اللجنة بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٨٤.

المجلس في تنظيم شبكته على أسس دينية باتخاذه مجموعة من التدابير من بينها: (١) تعبئة «الرجال الصالحين» (sādhūs) ونشطاء وشخصيات بارزة أخرى بإدماج أهم فروع الهندوسية التّعَبُّدِيَّة - أتباع الفايشنافية، أتباع الشايفية، أتباع التانترية - تحت شعار واحد هو «أمنا الهند»؛ (٢) تنظيم سلسلة من مؤتمرات الوحدة الوطنية لتسليط الضوء على المخاطر التي تتعرض لها الهندوسية من الأديان «التبشيرية» كالإسلام والمسيحية؛ و(٣) تنظيم سلسلة من المسيرات رفيعة المستوى التي يتم عرضها على شاشات التلفزة الوطنية مثل مسيرة «التضحية من أجل الإجماع» (Ekatmatā Yajna) سنة ١٩٨٣[٢١]. وقد شجع نجاحُ هذه التدابير الأولى المؤتمر الهندوسيَّ العالميَّ على عقدِ اجتماعٍ لعددٍ غفيرٍ من الشخصيات الدينية الهندوسية في العاصمة في نيسان/أبريل ١٩٨٤، وذلك بهدف الخروج بقرارِ «تحريرِ» ثلاثة معابد في ماثورا وفارناسي وأيودهيا في شمال الهند. وقد كان مشروعُ تحرير المعابد يهدف إلى ربط الدعوات إلى الوحدة الهندوسية بخطابٍ مناهضٍ للإسلام. ولتحديدِ هويةٍ دينيةٍ هندوسيةٍ وتعبئتِها، قرر المؤتمر الهندوسي العالمي أنه من الضروري تحديد عدو ما. ومنذ ذلك الحين، «سوف يُرْشَقُ المسلمون بأنهم عصاة الوطن المقدس»[٢٢].

بدا حزبُ المؤتمر الحاكم أنه وقع في ورطة عندما حُوصِرَ بأصوات الأقليات من السيخ على المستوى الجهوي، والأصوليين الهندوس على المستوى الوطني. وكان المسلمون يشكلون جزءاً من مخزون الأصوات بالنسبة إلى حزب المؤتمر الذي كان يطلق على نفسه اسمَ حزب «الوحدة في إطار التعددية»، لكنه لم يكن يستطيع تحمل استبعاد التيار الهندوسي الذي كان يشكل الغالبية العظمى من المصوتين الهنود، والذي كان يتعرض للتأثير المتزايد للتصاعد السريع لنشاط وخطاب المؤتمر الهندوسي العالمي وحزب الشعب الهندي والتنظيم التطوعي الوطني.

وكي يحل حزب المؤتمر هذه المعضلة، سعى إلى تحويل انتباه الكتلة

(٢١) Christophe Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925-1990s* (London: Hurst and Co., 1993), pp. 346-353.

(٢٢) Richard Davis, «The Iconography of Ram's Chariot», in: David Ludden, ed., *Making India Hindu: Religion, Community and the Politics of Democracy in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1996), p. 40.

الناخبة الهندوسية بخلق صورة عدوٍّ بديلٍ: السيخ. ومنذ فَرْضِ أنديرا غاندي قانون الطوارئ سنة ١٩٧٧، ظلَّ أهمُّ حزبٍ سياسي سيخي (أكالي دال) يشكل شوكةً في جنب حزب المؤتمر بسبب حملةِ احتجاجٍ سلميةٍ متواصلةٍ ضد تعليق الحكم الديمقراطي. وواصلت قيادةُ حزب أكالي، طوال السنوات الأولى من ثمانينيات القرن العشرين، سلسلةً من المطالب للحصول على قدر معين من الحكم الذاتي لولاية البنجاب. وتشمل هذه المطالبُ الرفعَ من نصيبِ الفلاحين البنجابيين من الماء، واستردادَ المناطق الناطقة باللغة البنجابية التي مُنِحَتْ لولاية هاريانا المجاورة، وعلاقاتٍ أكثرَ انفتاحاً بين الولاية والدولة المركزية(٢٣). وكان حزب أكالي المعارض قد نجح حتى الآن نظراً إلى أن تكتيكاته أساساً وتحركاته ظلت في حدود القانون الدستوري، وكان علاوة على ذلك يُعتبَر حزباً علمانياً تماماً. إضافة إلى أنه كان مدعوماً بالتحالف مع حزبِ جاناتا، أهمِّ حزبٍ سياسي هندوسي ورائد «حزب الشعب الهندي» المستقبلي. وتمثلت الخطوةُ الناجحةُ لحزب المؤتمر في الاعتراف بموقف حزب أكالي، الذي يبدو ظاهرياً موقفاً علمانياً وسلمياً. ونجح في ذلك من خلال دعم العناصر المتطرفة والمثيرة للجدل في البنجاب والشتات البنجابي الذي سيضفي حضورُه الموحدُ طابعاً طائفياً على طبيعة المشهد السياسي. ومن بين هذه العناصر، كان هناك حزب سياسي سيخي متطرف (خالصا دال)؛ ووزير سابق تم ترحيله، هو جاغجيت سينغ شوهان الذي حثّ على المطالبة بدولة سيخية مستقلة (خالستان)؛ وخصوصاً رجل الدين المتشدد سانت جارنيل سينغ بهندرانوال. وكانت كلُّ هذه العناصر تحظى سِرّاً بدعم أعضاء بارزين في حزب المؤتمر؛ إذ تم إدخال بهندرانوال، بصفته رئيساً للمؤسسة التبشيرية السيخية دمدمي تكسال، إلى سياسة ولاية البنجاب على يد شخصيات بارزة في حزب المؤتمر أمثال جياني زايل سينغ الذي كان آنذاك رئيساً للهند ورئيس وزراء البنجاب، وذلك لغرضٍ وحيدٍ هو تقويضُ قاعدة الدعم الشعبية للحزب السياسي السيخي المهين، أكالي

(٢٣) لمزيد من التفاصيل، انظر مثلاً: Singh, *Ethnic Conflict in India: A Case-Study of Punjab*, and Giorgio Shani, *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age* (London: Routledge, 2008).

دال[٢٤]. وكان الهدف من الحضور المندمج لحزب خالصا دال وسانت بهندرانوال هو مزيد من التحفيز لمشهد منقسم سلفاً إلى طوائف[٢٥].

وعلى الرغم من أن بهندرانوال سرعان ما اكتشف الدوافع الحقيقية لحزب المؤتمر وانقلب ضد مؤيديه السابقين، فإن مسؤولي الحزب وجدوا له بسرعة دوراً جديداً. فقد أصبح اسم بهندرانوال، من خلال تصويره في وسائل الإعلام كـ«أصولي سيخي» نموذجي يمثل تطلعات جميع السيخ، مرادفاً لصورة الانفصالي والمحرض الرئيس لما سمي «صراع الهندوس/السيخ». وعندما تمَّ تغليفُ صورة بهندرانوال بعناية بوصفه «الإرهابي السيخي» الشرير مع «مشكلة البنجاب» والمطالبة باستقلال خالستان، التي جاءت أساساً من خارج الهند، أصبحت جماعةُ السيخ بكاملها تُعتبَرُ «العدوَّ الداخليَّ» المستعدَ في كلِّ لحظةٍ للتآمر مع «اليد الخارجية» الباكستانية وتقويض وحدة الأمة الهندية. وبذلك وجد حزبُ المؤتمر طريقةً فعليةً لتدمير أحد المكونات الأساسية لاستراتيجية حملة حزب الشعب الهندي من مطلع ثمانينيات القرن الماضي إلى منتصفها، وذلك بهدف أن يقدم نفسَه على أنه الحزب الوحيد الذي ينتصر لقضية الأقلية الهندوسية والوحدة الوطنية. وبعد موت بهندرانوال ومؤيديه على يد الجيش الهندي سنة ١٩٨٤، استمرت آلةُ الدولةِ في تقديم البنجاب كـ«منطقة مضطربة» أو فوضوية تَعِجُّ بالإرهابيين السيخ الذين كانت مقاومتُهم تمثل دليلاً على انحرافٍ عن طبيعةِ السيخية التي هي بالأساس طبيعةٌ سلميةٌ وعن مبدأ أساس للدولة الديمقراطية، وهو أن هذه الأخيرةَ وحدَها تمارس تفويضاً شرعياً لاستعمال العنف من أجل حماية الأقليات المسالمة.

---

(٢٤) انظر مثلاً: المصدران نفسهما، و: J. S. Grewal, «Sikhs, Akalis and Khalistan,» in: Grewal and Kanga, eds., *Punjab in Violence and Prosperity.*

(٢٥) يُعتَقَدُ أن الثورات ضد طائفة نيرانكاري سنة ١٩٧٨ واغتيال معلمهم بابا غوربشان سينغ سنة ١٩٨٠ قد قام بها حزب خالصا دال الذي يبدو أنه كان يحظى بدعم اللجنة المحلية المكلفة بمعابد السيخ (gurdwaras) في دلهي وبدعم مسؤولي حزب المؤتمر الذين كانت لهم علاقة بهذه المعابد. والحدث البارز الآخر هو اغتيال لالا جاغات نارايان سنة ١٩٨١، وهو رئيس تحرير الصحيفة الهندوسية التي يوجد مقرها في ولاية هاريانا. وكان جارنيل سينغ بهندرانوال متورطاً في هذا الاغتيال، لكن الجاني المشتبه فيه كان هو حزب خالصا دال.

وبالعودة إلى الوراء، يُلاحَظُ أن ما ظل يزعج أكثر في تعامل الدولة الهندية مع «مشكلة السيخ» ليس هو عدد الأفراد الذين قتلوا طوال اثني عشر عاماً، وليس هو الدقة المضبوطة التي سمحت بها الدولة بانتشار فوضى التمرد قبل أن تقضي عليها بطريقة وحشية وسريرية بحسب إرادتها. إن ما ظل يثير القلق بالأحرى هو درجةُ الانسجام ـ بل يمكن الحديث عن علاقة دائرية ـ بين الدولة العلمانية ووسائل الإعلام الوطنية والدولية والحقل الأكاديمي، وهو الانسجام الذي نشأ على إثر أحداث عام ١٩٨٤ وأمكنه أن يولد من جديد كما بدا ذلك واضحاً جداً بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر[٢٦]. إنني أشير إلى الطريقة التي استطاعت بها دولةٌ ديمقراطية علمانيةٌ معترفٌ بها أن تراهن على العلاقة الوثيقة بين الإفصاح عن الهوية الدينية (الهوية السيخية في هذه الحالة) والقانون كما هو منصوص عليه في دستور الأمة. يوجد ضمنياً في هذا الدستور، ومن ثَمَّ في البنية القانونية الهندية، تداخلٌ بين دالِّ «هندوسيّ» والهوية الوطنية. يشير الدَّالُّ «هندوسي»، في الأشكال العلمانية والدينية للقومية الهندية، إلى أوثقِ تقاربِ بين «أنا» الأمة و«اتحادها» أو وحدتها، ومن ثَمَّ إلى قيمة حقيقتها. إن الدالَّ «هندوسي» المدرَك على هذا النحو يصبح ضامنَ «السلام الهندي» (Pax Indica) المنصوص عليه في الدستور. لكن عندما يتوحد «الأنا» و«الواحد» بهذه الطريقة، فإن كلَّ الهويات المذكورة الأخرى، ومن ثَمَّ كل أشكال التعددية، يجب اعتبارها خاطئةً أو ليست **كما لو** أنها صحيحة. ووفقاً لهذا المنطق، ستبدو عباراتٌ مثل «الهوية السيخية» عباراتٍ مشبوهةً، أي تحقيراً للهوية الحقيقية للأمة. تستطيع الدولةُ دائماً أن تراهن على هذه البنية الائتمانية، والأهم أنها تفوز في كل مرة! كانت السياسةُ السريةُ للدولة على ما يبدو هي أن تُوقِعَ السيخَ (في هذه الحالة قيادة حزب أكالي دال) في شرك الإفصاح عن أنهم يشكلون هويةً **دينيةً**. إلا أن السيخَ لم يكونوا قادرين سوى على الإفصاح عن هذه الهوية فيما بينهم من أجل البقاء داخل «السلام الهندي»؛ إذ كان من شأن التعبير عن هذه الهوية أو ممارستها في المجال العام أن يشكل انتهاكاً لهذا المجال، وهو انتهاكٌ مُعرَّفٌ بوضوح بكلمة «هندوسي» التي تعتبر الدالَّ

---

(٢٦) King, «The Association of «Religion» with Violence: Reflections on a Modern Trope».

القوميَّ الرئيس. يبدو أنه تمَّ تحديدُ السيخ كمنتهكين للـ«سلام الهندي» منذ أن أعلن بهاي كاهن سينغ «نحن لسنا هندوساً» («Ham Hindu Nahin») كردٍّ سريع على الإعلان السابق «إن السيخ هندوس» («Sikh Hindu Ha») الذي يعود ظهورُه إلى نهاية القرن التاسع عشر.

حالما تراجعت البنيةُ الائتمانيةُ لهذا الفخ في الفترة الاستعمارية، ظلت الدولةُ الهندية تستعملها في أزمنة مختلفة مع ما شكلته من عواقب وخيمة على السيخ في ثمانينيات القرن العشرين. عندما واجه الهندوس صورة السيخ بصفتهم «أعداء»، كان رد فعلهم هو تمييز أنفسهم عنهم، في الوقت الذي كان السيخ مجبرين على مواجهة المأزق الآتي: **إما** رفض هذا العدو، وبالتالي: (١) التشديد على أن التمرد العسكري كان انحرافاً عن «السيخية» الحقيقية، و(٢) التخلي عن المطالبة بحق مقاومة الدولة (وهو مبدأ راسخ تاريخيّاً و«لاهوتيّاً» في التقليد السيخي)؛ **وإما** التوّحد مع العدو، وبالتالي: (١) التشديد على أن السيخيةَ نفسَها ليست ديناً حقيقياً وغير متوافقة من حيث طبيعتها مع الديمقراطية، و(٢) التشديد على أنه لا يمكن للسيخ والسيخية أبداً أن ينتموا عن جدارة إلى نطاق الأمة الهندية، ومن ثَمَّ تبرير النزعة الانفصالية، الشيء الذي يدعو الدولة إلى ممارسة العنف الجائز أخلاقياً. إن المغزى من هذه القصة هو أنه ما دامت الأقليات تستجيب للطلب على الدين بالطريقة المنتظرة، ستستمر الدولة في وضع يدها على البنية الائتمانية للدين. هكذا سيكون بإمكان الدولة فتح الائتمانية أو إغلاقها بحسب إرادتها واستغلالها ليس فقط من أجل توليد العنف عند الحاجة، بل وبشكل مفارق من أجل **إضفاء الشرعية** على عنف الدولة بخلق **مشاهد** عنف في نظر القانون الدولي.

لكنّ آثارَ البنيةِ الائتمانية بالنسبة إلى السيخ لم تقتصر على الهند وحدها؛ ذلك أن معظمَ سكان البنجاب الذين اختبروا العنفَ بشكل مباشر في ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن الماضي تنفسوا الصعداء مع وقف تمرد السيخ و«تطبيع» المشهد السياسي في البنجاب الذي بَشّرَتْ به عودةُ الائتلاف الحكومي بين أكالي دال وحزب الشعب الهندي سنة ١٩٩٦. وقد أخذت الأمورُ بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر منعطفاً مختلفاً للشتات السيخي؛ ذلك أن هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ على الولايات المتحدة من طرف

إسلاميين متشددين لهم علاقة بأسامة بن لادن أَحْيَتْ الارتباطَ بين الدين والعنف وتصدَّرتْ واجهةَ النقاشِ العمومي في وسائل الإعلام الدولية. عندما قَدّمَتْ وسائلُ الإعلام الأمريكيةُ بن لادن إلى العقلية الأمريكية في صورة شخصٍ مُلْتَحٍ ومُرْتَدٍ لعمامة، خلقت أحداثُ ١١ أيلول/سبتمبر مشكلةً غيرَ منتظرةٍ وقاتلَة تمثلت في «تحديدٍ خاطئٍ لهوية» كثير من السيخ والجنوب آسيويين المقيمين في الولايات المتحدة وأوروبا؛ إذ تم خلط السيخ المرتدين للعمائم بالمسلمين، وكانوا هدفاً لموجة من جرائم الكراهية التي بدأت بقتل بالبير سينغ سودهي ذي ٥٢ سنة الذي أُطْلِقَ عليه النار في محطة بنزين في ميزا بأريزونا يوم ١٥ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. وسرعان ما امتصَّتْ وسائلُ الإعلام وصَفَّتْ الخطاب العرقي والديني الخطير الذي استعملته المؤسسة السياسية الأمريكية والذي دشنه جورج بوش بخطابات وجهها إلى الأمة عبر التلفزيون. واستعملت هذه الخطاباتُ الطبيعةَ الائتمانيةَ للدِّين عندما وضعت تقسيماً حضارياً أساسياً بين الغربِ العلمانيِّ (لكن القائم على القيم الأخلاقية والمسيحية) و«محورِ الشر» الذي يحيل إلى هذه الأمم والأنظمة والأفراد الذين يقفون ضد قانون الديمقراطية الغربية (والذي يشير ضمنياً إلى طالبان والقاعدة وجماعات إسلامية أخرى ذات صلة بالكفاح الفلسطيني وصدام حسين وإيران وكوريا الشمالية).

غمرت صورُ بن لادن الملتحي والمرتدي للعمامة وسائلَ الإعلام الأمريكية المسعورةَ في غضون ساعات من أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، وعلّق كثير من الأمريكيين على سياراتهم وأبواب منازلهم نسخاً من غلاف إحدى الصحف الأمريكية الذي يحمل صورةً لـ«بن لادن» مصحوبةً بعنوان «مطلوب حياً أو ميتاً». في هذا الجو المشحون، سرعان ما أصبح السيخُ الذكورُ على وجه الخصوص تجسيداتٍ بديلةً لـ«بن لادن» و«الرعب الإسلامي»، وأصبحوا بذلك يمثلون هدفاً لجرائم الكراهية المسموح بها اجتماعياً وسياسياً. فبمجرد ما تمَّ اعتمادُ السيخِ الذكورِ على هذا النحو، تحولوا إلى هدفٍ مشروعٍ لمشاعر الانتقام والعدالة الجزائية «اللائقة اجتماعياً» التي تم التعبير عنها بـ«طرق غير لائقة اجتماعياً»[٢٧]. وكما تلاحظ ذلك جاسبير بويار، «أصبحت

(٢٧) Jasbir Puar, ««The Turban Is Not a Hat»: Queer Diaspora and Practices of Profiling,» *Sikh Formations: Religion, Culture and Theory*, vol. 4, no. 1 (2008), pp. 47-91.

جرائمُ الكراهيةِ ممارسةً طبيعيةً داخل مشهد ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر العنصري المتجدد، لكن الأهم من ذلك، أصبحت ملازمة لأهداف الدولة المتعلقة بمكافحة الإرهاب، تشتغل كذراع طويلة للأمة، وتشجع على مراقبة وضرب قدرات الرعاع الوطنيين»[٢٨].

إذا كانت جاسبير بويار محقةً في لفت الانتباه إلى إطارِ معياريةِ الغيريةِ الجنسية[*] للطبقة الوسطى الأمريكية ذات البشرة البيضاء التي تطابق بين الإنسان المرتدي للعمامة والذكورة الإرهابية، فإنها هَوَّنَتْ في تحليلها من أهمية الأساس الديني لهذا الإطار، وهو الأساس الذي حفّز المشاعر الليبرالية والمحافظة على قدم المساواة. لم تكن هذه المعيارية الغيرية الجنسية الدينية تَعتَبِرُ الرجلَ المرتدي للعمامة مجردَ شخصٍ بطريركي (أبوي) يبدي «موقفاً مقاوماً للاندماج»، بل صورةً منحرفةً للبشاعة، شريراً همجيّاً يرفض أن يتحضر: «إن العمامة تكشف عن الإرهابي وتخفيه في الوقت نفسه، إنها تَأَرْجُحٌ متواصلٌ بين هذا الذي يمكن ضبطه وهذا الذي يجب حظره»[٢٩]. ولا غرابة أن تصبح العمامةُ، بقدرتها على اجتياح المجال العمومي البصري للمواطنين الأمريكيين ذوي القناعات الدينية والعلمانية، مصدراً لمفعولٍ مُعْدٍ ما زال يسبب القلق.

كانت ردودُ فعلِ السيخ على جرائم الكراهية بعد ١١ أيلول/ سبتمبر متوقعةً جداً. كان اختيارُ عددٍ كبيرٍ من السيخ الذكور، وخصوصاً أطفال المهاجرين الجدد، نزعَ عمائمهم أحدَ مظاهرِ التدجين المطلوبةِ من هذه الجماعات الإثنية غير المتطابقة مع الحياة الأمريكية. في هذه الحالات، كان نزعُ العمائم «بمثابة إعادةِ توجيهٍ إلى هويةٍ وطنيةٍ ذكوريةٍ»[٣٠]. أما السيخُ الآخرون الذين رفضوا التجرد من عمائمهم، فقد تبنوا أشكالاً مختلفةً من

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص٥٧.

(*) معيارية الغيرية الجنسية (Heteronormativity)، هي الاعتقاد بأن البشر ينقسمون إلى نوعين مختلفين ومتكاملين (رجل وامرأة)، مع ما يستتبع ذلك من أدوار طبيعية في الحياة. وتؤكد هذه المعيارية أن الحياة الجنسية الغيرية هي المعيار الجنسي الوحيد، بمعنى أن العلاقات الجنسية أو الزواجية الطبيعية هي التي تتم بين شخصين ينتميان لجنسين مختلفين [المترجم].

(٢٩) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٥٦.

تكتيكات حمايةِ الذات، لكنها كانت في النهاية تكتيكاتٍ اندماجيةً؛ إذ أصبحت الوقفاتُ الاحتجاجية على ضوء الشموع مع ترديد النشيد الوطني الأمريكي ممارسةً مألوفة. وكان السيخ بهذه الطريقة يقدمون أنفسهم كأشخاص وطنيين، ولكن كمواطنين ضحايا. وشرع السيخ في رفع الأعلام الأمريكية فوق بيوتهم وسياراتهم أو فوق مباني معابدهم. وتم توظيف شركات العلاقات العامة، وظهرت بشكل مفاجئ الجماعاتُ الدعويةُ السيخية في محاولةٍ لتعليم المواطنين الأمريكيين من هم السيخ وللتخفيف من مخاوفهم المرتبطة بالعمامة. والمثير للمفارقة هنا هو أن كثيراً من هذه التنظيمات السيخية نفسها قدمت للحكومة الأمريكية التماساً حول انتهاكات الدولة الهندية لحقوق السيخ واعترفت بأن السيخَ هويةٌ دينيةٌ مستقلةٌ عن الهندوس.

كما تمثَّلَ أحدُ ردودِ الفعل المشتركة بين جماعات السيخ في الولايات المتحدة في انخراطها في حوار بين الأديان مع جاراتها المسيحية واليهودية. ومن الواضح أن ما دفعها إلى القيام بذلك هو رغبتُها في تصحيح «التحديد الخاطئ للهوية» وفي دخول المجال الديني المعياري الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ من الوطنية الأمريكية. وكان من أهم عناصر هذه الحوارات الإفصاح اللافت للنظر عن أن: (١) السيخ ليسوا إرهابيين، (٢) السيخ ليسوا مسلمين، (٣) السيخية «دين عالمي». وقد ضمن تعريفُ السيخيةِ كدينٍ عالميٍّ هدفين منشودين: من جهة، دخولَ المجال الأخلاقي الذي تتحكم فيه المسيحية، ومن جهة أخرى، ضمانَ مَمَرٍّ آمنٍ ومكانٍ مناسبٍ داخل المجال العلماني. إن المقصود هنا هو أن التقاربَ مع المسيحية عاد بفوائد دينية ودنيوية معاً.

إلا أن محاولاتِ الجمعِ بين الدين والعلمانية أدت سنة ٢٠٠٤ إلى مأزقٍ من نوع آخر بالنسبة إلى السيخ المقيمين في فرنسا في أعقابِ الحظرِ الذي عممته الحكومةُ الفرنسيةُ على نطاق واسع ضد ارتداء «الرموز الدينية» في الأماكن العامة ـ وهو حظرٌ شمل العمامةَ أيضاً. فقد تفاقمت وضعيةُ السيخ الفرنسيين بفعل انقسام الجماعات الدعوية السيخية الأمريكية والبريطانية حولَ كيفية الاحتجاج على قرار الحكومة الفرنسية المتمثل في حظر العمامة؛ فبينما تبنت جماعةُ حقوقِ السيخ المقيمةُ في لندن حجةً أكثرَ براغماتية (ليست

السيخية ديناً بالضرورة وإنما ثقافة، وتحولت إلى دين على يد الاستعمار)، واصلت جماعةُ «السيخ المتحدون» المقيمةُ في نيويورك التأكيدَ أن السيخيةَ دينٌ، وأن العمامةَ عنصرٌ دينيٌّ إجباري، وأن الحكومة الفرنسية خرقت حقوقهم الدينية الأساسية. ويبدو أن الطبيعةَ العلمانيةَ لحجة الجماعة البريطانية كانت ستؤثر بشكل إيجابي في الحكومة الفرنسية لو لم تندلع في الوقت نفسه تقريباً معركةٌ قانونيةٌ في نيويورك حظيت بتغطية إعلامية واسعة. ذلك أنه بعد أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ بقليل، رفع جاسجيت سينغ جاغي، وهو شرطي مرور سيخي يشتغل في قسم الشرطة بنيويورك، دعوى قضائية ضد مشغِّلِه يدّعي فيها أن قسمَ شرطةِ نيويورك حرمه من ممارسة أحد حقوقه الدينية، وهو ارتداء العمامة أثناء قيامه بعمله. وحكم القاضي الذي كان يرأس الجلسة في نيسان/أبريل ٢٠٠٤ بأن شرطي المرور جاغي تعرض للتمييز على أساس معتقداته الدينية عندما خيره قسم الشرطة بين نزع عمامته وحلق لحيته أو الطرد من العمل[٣١].

تجدر الإشارة في الحالتين الفرنسية والأمريكية، على التوالي، إلى أنه كي يدافع السيخ عن حقهم في ارتداء العمامة في المجال العام، ومن ثَمَّ الاندماج في المجتمع الليبرالي العلماني، ارتأوا أنه من الضروري صياغةُ نوعين مختلفين من الخطاب يعترفان بنوعين مختلفين من المجال العام ويجمعان بينهما ـ المجال **الديني** للعلمانية الأمريكية ومجال **العلمانية** الفرنسية **اللاديني** ظاهرياً[٣٢]. وعلى الرغم مما يبدو من اختلاف بين أشكال العلمانية الهندية والأمريكية والفرنسية، فقد انتهى الأمر باعتبار الهوية السيخية طائفةً تنتهك المجال العام. وكان هذا الانتهاكُ يرجع إلى أكثر من مجرد رغبةِ كثير من السيخ في تأكيد العلمنة ـ القدرة ليس فقط على الحضور في العالم، وإنما على صنع هذا العالم وإعادة صنعه بشكل يسمح لهم بتجاوزِ حدودٍ ذاتيةٍ تم إرساؤها واستبطانها وبالإفلاتِ من نمطٍ من التكرار يبقيهم مقيدين بالدالّ «دين».

---

(٣١) *India Abroad* (14 May 2004).

(٣٢) يمكن مقارنة حالة فرنسا ـ أمريكا بوضعيات مماثلة واجهتها جماعة «العلوية» (Alevis) في ألمانيا وتركيا (انظر الفصل التاسع في هذا الكتاب)، أو بورطة المسلمين والسيخ في ألمانيا (انظر الفصل الثاني عشر في هذا الكتاب). تسلط هاتان المساهمتان الضوء على قوة تشكيل الدين في بعض الخطابات العلمانية.

■ العنف الرمزي: انبثاق «الدين» في المنطوق (ما بعد) الاستعماري

أعتقد أن هناك طريقةً أكثرَ مردودية لقصوُّر مفهومَي العنف الذاتي والعنف الموضوعي اللذين يبدوان متعارضين، وخصوصاً باعتباره تعارضاً يعزِّزُ ظاهرةَ القوميةِ الإثنية السيخية. يقوم البديلُ الذي في بالي على تغييرِ زاوية النظر من أجل إدخالِ نوعِ ثالثٍ من العنف. فعلى الرغم من أن هذا الشكلَ الثالثَ من العنف لا يمكّن التعرف إليه فوراً بسبب زاوية النظر التي نتصور بها التمييز بين الدين والعلمانية، فإنه مع ذلك يحمل العنف الذاتي والعنف الموضوعي معاً (القومية الدينية وعلمانية الدولة) في الهند[٣٣].

إنه عنفٌ رمزيٌّ متضمَّنٌ في اللغة وحاضرٌ في أشكال الهيمنة الاجتماعية التي يعاد إنتاجها في أنماط حديثنا العادي. بالنسبة إلى السيخ، وإلى آخرين شمال الهند، أصبح هذا العنفُ الرمزي للغة ساريَ المفعولِ في المواجهة الفكرية بين منظومتَي المفاهيم الهندية والغربية، وهي مواجهة أنتجت إحدى أهم مفارقات فترة (ما بعد) الاستعمار الهندية. يمكن تصورُ هذه المفارقة من خلال التعارض الظاهري بين الظواهر الآتية: (١) لم يكن لمفهوم الدين (والعلمانية، وكذا التعارض بينهما) وجودٌ في معاجم الثقافات الهندية قبل المواجهة مع الإمبريالية الأوروبية، لكنه دخل في لحظة معينة من لحظات إنتاج الخطابات الاستعمارية إلى اللغة القومية كما لو أنه كان في الأصل مقولةً محليةً؛ (٢) إن **ردَّ فعلِ** الدولة العلمانية على الصراع الديني ـ لإبقاء الدين خارج المجال العام ـ لا يقوم في الواقع على ما سمّاه كارل شميت «ترجمة المفاهيم اللاهوتية»، وإنما على ما أطلق عليه دريدا «لاهوت الترجمة». ومعنى ذلك أن ردَّ الفعل الموضوعي للدولة ما بعد الاستعمارية على العنف الديني الذاتي يتوقف على «لاهوت الترجمة» هذا، الذي يشتغل من خلال قولبة الدين أو إعادة تشكيله كما لو أنه شيءٌ لَدِنٌ (طيّع) أساساً. على الرغم من ذلك، إن لُدُونَةَ الدين، ومن ثَمَّ القدرة على قولبته، تتوقف كليّاً على القوة الرمزية للغة التي تفرض عملية ترجمة إلى المنطوق القومي

---

(٣٣) إنني أقترح أن العنف الرمزي للغة (اكتساب القدرة على الإفصاح باستعمال التعارض دين/علمانية) يشكل ربما العاملَ الأساس المسؤولَ عن الترجمة الهندية من ما بعد الحداثة إلى الحداثة، مع ما صاحبها من تحول إلى بُنى الديمقراطية العلمانية من جهة، وقومية «دينية» من جهة أخرى.

للـ«دين». يمكن لتغييرِ زاويتنا للنظر، ومن ثَمَّ السماحِ للعنف الرمزي أن يدخل حقلَ رؤيتنا، أن يجعلنا نعتقد أن مقولاتٍ متعارضةً عادةً مثل الدين والعلمانية، العنف الذاتي والعنف الموضوعي، بوصفها مأزقاً منطقياً («أبوريا» aporia)، أي شيءٌ ممكنٌ ومستحيلٌ في الوقت نفسه، تناقضٌ يتعذّر حلّه. لكن ينبغي أن تبقى هذه التناقضاتُ سليمةً حتى يتسنّى لنا تحقيقُ التغيير المطلوب.

اسمحوا لي أن أشرح ما أقصده بالعودة إلى الحجج الأولى المتعلقة بإخراج الدين من نقاشات العلمانية، وذلك كما طرحها دينغواني وراجان (انظر آنفاً). يبدو لي أنهما يشيران، مع كثير من المنظرين الهنود ما بعد الاستعماريين، من خلال هذا التنكر للدين ليس فقط كبديل سياسي للعلمانية وإنما كتأثير نظري في تكوين العلمانية، إلى أنه إذا كان الدينُ جزءاً داخلياً من تجربة الغرب الثقافية والتاريخية والفكرية، فقد لا يكون ذلك صحيحاً في السياق الهندي. ويمكن علاوة على ذلك التأكيد أنه من المرجح أن يكون «الدينُ»، **بوصفه مفهوماً قابلاً للتعميم**، نتيجةً لنقلٍ استعماريٍّ من السياق المسيحي/الأوروبي إلى السياق الهندي. مع أنه يوجد اليوم كما لو أنه مفهوم محلي.

وقد جادل عالم الاجتماع الهندي تريلوكي ناث مادان شيئاً مماثلاً. يشير مادان إلى أن «العلمانية... فشلت في أن تتطور في الهند نظراً إلى أن الهندوس والمسلمين والبوذيين والسيخ لا يستطيعون خصخصة دينهم ولن يفعلوا». إن العلمانيةَ بالنسبة إلى مادان «هديةُ المسيحية للبشرية وبالتالي جزءٌ من التاريخ الفريد لأوروبا»[٣٤]. إن المسألة التي يثيرها مادان هنا هي على ما يبدو أن الدين والعلمانية فُرِضَا على العقلية الهندية من خلال المواجهة الاستعمارية، وكنتيجة لهذه المواجهة أصبح الهنود بطريقة ما يقبلونهما كمقولات يمكن ترجمتها كونيّاً ومن ثَمَّ تخترق كل الثقافات.

لكن ينبغي التمييز بين بادرة مجرد رفض التلوث فكرياً وسياسياً بالدين من جهة، وبادرة قبول فكرة أن الهنود على الرغم من أنهم يعتبرون أنفسهم علمانيين، تشكلوا من خلال دخولهم إلى مقولة الدين المسيحية/الأوروبية.

---

(٣٤) T. N. Madan, «Secularism in Its Place,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), p. 298.

وبصيغة أخرى، إن دخولَ الهند إلى الحداثة العلمانية قد تحقق، بشكل مفارق، على يد نخبها المحلية التي اكتسبت إطاراً مفهومياً للاستجابة لمفهوم الدين. هذا السيناريو لا يفعل شيئاً أقل من المأزقِ المنطقي (أبوريا) الذي يوجد فيه التفكير الهندي حول العلاقة بين الدين والعلمانية. ربما كان أوضحُ تجلٍّ لهذا المأزق المنطقي هو الطريقة التي يدخلِ بها الهنودُ اليوم السياسيَّ من خلال نوعٍ من التماهي **الذي لم يكن موجوداً من قبل والذي تم إحياؤه** اليوم من خلالٍ استجابة للكلمة **دين**. إلا أن تماهي النخب المحلية مع الدين (استجابتهم الصريحة لهذه المقولة الاستعمارية) كان (ولا يزال) يقوم على قمعٍ فعّالٍ لأيِّ شيءٍ لا يمكن أن يُعتبَرَ ديناً في الثقافة المحلية.

ومع ذلك، فإن قلةً من الهنود اليوم قادرون على التوقف عن التفكير في أنهم يقمعون بفعالية أي شيء كلما استعملوا كلمة **دين**. أليس للهنود درايةٌ كافيةٌ باللغة الإنكليزية لفهم المعنى الصحيح لكلمة **دين**؟ ألا يستطيعون اليوم، وقد أصبحوا فاعلين أحراراً، أن يدخلوا في حوار حول الدين حتى وإن تم بلغة المستعمِر السابق؟ وحتى وإن كانت لغةُ الحوار تنتمي إلى المستعمِر السابق، ألم ينتشر المعنى العام لكلمة **دين** في العالم بسبب هذا الحوار؟ وكنتيجة لهذا الحوار، ألا يمكن لكلِّ شخصٍ الآن أن يوافق على الوقائع الموضوعية المعترف بها عالمياً التي تحمل اسم الهندوسية والسيخية وغيرها التي تشكل ظاهرة ما يسمى «الأديان العالمية»؟

لكن على وجه الدقة، عندما يتداول الهنودُ، بثقةٍ ودونِ مقاومة، كلمةَ «دين» ونظيرَها المتعدد الذي يتم تداوله عالميّاً كجزء من خطاب «الأديان **العالمية**»، فإن الحاجةَ إلى مساءلة العلاقة المعقدة ظاهرياً بين الدين والاستجابة (حيث تكون الاستجابة **هي** الدين ويكون الدين **هو** الاستجابة) تصبح وثيقةَ الصلةِ على نحوٍ استثنائيٍّ بتجربةِ جنوب آسيا. والحال أن الفكرةَ القائلةَ إن نوعاً من القوة القمعية (أو «المنع») يمكن أن يربط بين الاستجابة الذاتية كـ«دين» وتركيز هذه الاستجابة كخطاب الأديان العالمية، يدعمها بحثٌ تاريخيٌّ صدر مؤخراً حول الهند الاستعمارية وما قبل الاستعمارية[٣٥].

(٣٥) تشمل الأعمال التي تشترك، ولو بشكل ضمني، في هذه الأطروحة: Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*; =

وقد أدّت هذه الدراسات اليوم إلى الاعتراف المتزايد بأنه عندما يفصح الجنوبُ آسيويون عن الهوية من خلال التقاليد الدينية المحددة بصرامة، يمكن اعتبار هذه الاستجابة نتيجةً لعملية تحوُّل ثقافي ونفسي حدث خلال اتصال تلك التقاليد بالإمبريالية البريطانية[٣٦]. تمثل تلك الاستجابةُ جزءاً من تاريخ الاستجابةِ لمطالبة المستعمِر للهنود بمراوغة مفهوم الدين. إن العنصرَ المركَزيَّ في هذا الإفصاح/الاستجابة هو قمع الألفاظ الثقافية المحلية، بشكل أساس في الترجمات اللغوية بين المستعمِر والمستعمَر، الذي تلاه قمعٌ مماثلٌ داخل تشكيلة الآداب القومية.

وعلى الرغم من أنه يمكن تحديدُ عملِ هذا القمع في معظم الخطابات القومية الجنوب آسيوية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإنه واضح على وجه الخصوص في المجهودات التي بذلها الباحثون الإصلاحيون السيخ من أجل إعادة صياغة تلقي نصوصهم وآدابهم التقليدية وفهمها داخل سياق حديث[٣٧]. ويعتبر عملُ الباحث بهاي فير سينغ مثالاً جيداً بهذا الصدد[٣٨].

أدخل بهاي فير سينغ تغيرين أساسين في الآداب التقليدية. **أولاً**، أدخل جنسَ الخيال التاريخي في شكل القصة داخل الأدب السيخي والبنجابي، وأدى ذلك مباشرةً إلى إقناعِ قرّائه بأنهم يقرؤون مادةً تاريخيةً صحيحةً وليس

Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions* (New Delhi: Oxford University Press,= 1997); Gyan Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (New Delhi: Oxford University Press, 1989); Brian Pennington, *Was Hinduism Invented?* (New York: Oxford University Press, 2005); Mandair, *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality and the Politics of Translation*, and Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hedge, eds., *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism* (London: Routledge, 2010).

(٣٦) Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983).

(٣٧) لقد درست بعمق هذه المسألة في كتابي. انظر:

Mandair, Ibid., chaps. 1 and 3.

(٣٨) للاطلاع على مزيد من التفاصيل، انظر:

Arvind Mandair, «The Politics of Non-Duality,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. ,74 no. 3 (2006), pp. 646-673.

مادةً خياليةً ما دامت القصصُ تستعمل حواشي وشروحاً كثيرةً لشرح مصادر المعلومات. كما أن هذه القصص ساعدت على زرعِ بذورِ ترجمةٍ ثقافيةٍ نتجت كانتقال مفهومي من السرديات المحلية المتعدِدة التي كانت تُحكَى بلغات عامية إلى السرديات القومية الحديثة المنسجمة تماماً مع الزمن السردي للإمبراطورية، والتي تطلق على نفسها اسم «التاريخ». **ثانياً**، كتب بهاي فير سينغ تعليقات عديدة حول الكتاب المقدس السيخي، مما أدى مباشرة إلى تحويل النفسية المتفتحة للنخب المحلية والفهم الشعبي للنصوص التقليدية إلى عقيدةِ توحيدٍ أخلاقيةٍ. ومن ثَمَّ فإن المعنى الزمني وغير المزدوج لكلمات مثل «بهاكتي» و«سيخي» و«غورمات» انتقل إلى مجال الإطار المزدوج الذي يتحكم فيه اللاهوت الأنطولوجي (أي تركيبة من المنطق العقلاني وعقيدة التوحيد). ومع ذلك، لم يكن لهذه الانتقالات المفهومية إلى التاريخانية واللاهوت الأنطولوجي أن تتحقق إلا بواسطة عملية العنف الميتافيزيقي التي حوَّلت الألفاظَ الأساسيةَ في اللغة المحلية إلى ألفاظ متعالية، ما أدى بها إلى محو علاقاتها بالزمن والزمنية. زد على ذلك أن العنف الميتافيزيقي يحيل إلى المحو (أو القمع) الممنهج لأنماط الزمن والزمنية المَحَلِّيَّيْن من التصور الأهلي لآدابه. ومعنى ذلك أن ما كان يجب قمعُه في عمليات الترجمة داخل اللغة الواحدة وبين اللغات (أو ما أطلق عليه كلمة الإفصاح) هي المعاني والقيم الأهلية التي اعْتُبِرَتْ غيرَ متوافقةٍ مع زمن الحداثة وزمنيتها المهيمنيْن. وأبرزُ مثالٍ لهذا العنف الرمزي القمعي الذي تمارسه اللغة هو الانتقالُ من لفظ التعيين الذاتي «سيخي» ذي البعد الزمني الداخلي (اتخاذ مسار للتعلم مؤسس في الزمن المحدود) إلى لفظ «سيخية» (أو «الدين السيخي») الذي يعني نسقاً ثابتاً من الممارسات والمعتقدات المؤسسة على مفهوم إله خالد وساكن.

كي نفهم أكثر معنى عنفِ القمع النفسيِّ الذي أحاول تبليغه ـ وهو عنف مرتبط بالعنف الرمزي للغة الذي أدى إلى نشأة الإفصاح القومي ـ الاستعماري ـ وكي نفسر كيف يختلف عن نمطَي العنف الذاتي والموضوعي اللذين تحدثنا عنهما آنفاً، أرى أنه من المفيد الاستناد إلى تأملات دريدا حول العلاقة القائمة بين العنف والدين واللغة. وتدور هذه التأملات حول عملِ القمعِ الرمزي الّذي يطلق عليه كلمة «المنع».

يؤكد دريدا، من زوايا مختلفة، أن الدينَ والعنفَ يرتبطان جوهرياً بمسألة القانون وإمكانية (واستحالة) تجربة العدالة[٣٩]. هكذا، عندما يعبّر شخصٌ هنديٌّ عن رد فعله إزاء كلمة «دين»، فإنه يكون مضطراً إلى أن يتحدّث (سواء في الإنكليزية أو الهندية) بلغةِ شخصٍ آخر، قاطعاً صلتَه بلغته الخاصة ومُسَلِّماً نفسه بذلك للآخر. «بهذا الإلزام، يبدأ عنفٌ ظالمٌ لأن جميع أعضاء الجماعة لا يقتسمون المصطلح نفسه في كلِّ مكان. لذا فإن أيَّ ظلم يفترض أن الآخرَ، ضحيةَ الظلم اللغوي، قادرٌ على التحدث بلغة ما بشكلٍ عام»، وأن الآخرَ ذاتٌ قادرةٌ على الاستجابة، ومن ثَمَّ فهو ذاتٌ مسؤولة[٤٠]. يؤكد دريدا إضافة إلى ذلك أن مخاطبةَ الآخر بواسطة لغة الآخر هي الشرط المستحيل لأي عدالةٍ، نظراً إلى أنني لا أستطيع أن أتحدث لغةَ الآخر إلا إذا كنت قادراً على امتلاكها وفقاً لقانون الطرف الثالث الضمني، أي إن كنتُ أتوسل طرفاً ثالثاً يعطّل البعدَ الأحاديَّ والمتفرِّدَ لكلّ المصطلحات، مستلزماً بذلك عنصرَ الكونيةِ، وهو هنا قابليةُ الترجمة/الكونية التي تميز ضمنياً كلمةَ «دين»[٤١]. وفقاً لذلك، عندما يجيب شخصٌ هنديٌّ بيقين تام: «أنا هندوسي/الهندوسيةُ ليست ديني»، أو عندما يرفض شخصٌ آخر هذا الجوابَ لمصلحة منطوقٍ علمانيٍّ خالصٍ، فإن ما لا يتم التشكيك فيه أبداً (نظراً إلى أنه مفترض على الدوام) هو مفهومُ الدينِ الذي يشتغل في هذه الحالة، ومن ثَمَّ العلاقة بين الدين ووضع المفاهيم. يجب على إجابة شخص ما أن تمتثل لقانونٍ معينٍ ينصُّ على أن معنى الدين ومفهومَه معروفان كونيّاً ومقبولان من دون مقاومة. وبعبارة أخرى، يُنتِجُ العنفُ «الرمزيُّ» للغة ذاتاً ناطقةً قادرةً على تبادلِ ألفاظٍ مثل **الدين** باعتماد نوعٍ من الترجمة يستند إلى تبادلِ ألفاظٍ كونيةٍ مكافئةٍ.

ها هنا سيناريو غريب: لا يمتلك الهنودُ كلمةً تحمل المعنى الدقيق لكلمة دين، ومع ذلك لا يستطيعون تفادي الاستجابة لها. يلاحظ دريدا أنه

---

(٣٩) Jacques Derrida, «Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority",» in: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (London: Routledge, 1992), pp. 3-67.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص١٧.

«ليس هناك لفظٌ هنديٌّ ـ أوروبيٌّ مشتركٌ يعني ما نسميه ديناً، وليس هناك دينٌ يوجد بصفته واقعةً في كلّ مكان. لم يوجد دوماً في كلّ مكان ولن يوجد **شيءٌ ما**، شيءٌ **واحدٌ وقابلٌ للتحديد**، مطابقٌ لنفسه، سواء كان دينياً أم غير ديني، يتفق الجميع على تسميته (ديناً)»[٤٢]. لماذا إذاً ما زال الهنود يستجيبون؟ وعلى وجه الدقة، يستجيبون من خلال شيءٍ واحدٍ وقابلٍ للتحديد؟ وعلى الخصوص، لماذا يشعرون بأنهم ملزمين بالجواب امتثالاً لقانون معين؟ فأن يشعر المرء بأنه ملزمٌ يعني أنه استبطن هذا القانون، أنه يفرض القانون على ذاته، أنه استدمجه باعتباره رقابةً ذاتيةً؛ إنه الإسقاطُ المرئي لما سيكون استجابةً أو إفصاحاً: «إنني هندوسي/ليست الهندوسية ديني»، أو «إنني هندي علماني». لا يظهر القانونُ نفسُه أبداً، إنه مفترضٌ فقط. إن إظهارَ القانون (جعْلَه مرئياً) الذي يُلزِمُ الشخصَ بالاستجابة للدين يعني اعتداءً على حرمة القانون، انتهاكاً للمعنى الذي يُفتَرَضُ أن الجميعَ على علمٍ به، ومن ثَمَّ انتهاكاً لطابعه الكوني. وبعبارة أوضح، إن المقولةَ الكونيةَ التي تحتاج إلى الإظهار تتوقف عن أن تكون كونيةً ما دام لن يوافق الجميعُ على معناها.

بناء على ذلك، إن ما يجب التساؤلُ حوله قبل التساؤلِ حول الدين هو الرابطُ الخفيُّ (أو القانون) الذي يربط بين الدينِ بوصفه الاستجابةَ الممتثلةَ للإفصاح عن هويةٍ معينةٍ («أنا هندوسي/سيخي. . . إلخ») من جهة، والعنفِ الذي **لا** ينتج فقط من عدم الاستجابة، وإنما عن استجابةٍ تقاوم الامتثالَ للقانون الذي يستوجب الهوية وتحديد الهوية، من جهة أخرى[٤٣]. يطلق دريدا على هذا القانون كلمة «المنع»[٤٤]. ويشتغل المنعُ عن طريق الحيلولة دون النطق بنوع معين من الكلام، بدلاً من تحديدِ سبيلٍ لتحديدِ هوياتٍ معينةٍ في الوقت نفسه الذي يقمع بفعالية تحديدَ هوياتٍ أخرى. علاوة على ذلك،

(٤٢) Derrida, «Faith and Knowledge: Two Sources of Religion within the Limits of Reason Alone,» p. 36.

(٤٣) انظر بشكل خاص استدلال مارتن هايدغر المثير للاهتمام في: Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, translated by Reginald Lily (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992).

(٤٤) Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998).

لا يشتغل المنعُ على مستوى اللغة فقط. إنه لغةُ القانون: اللغةُ بوصفها قانوناً. وعلى الرغم من أن دريدا لا يكشف عن مصدره، فإن فكرةَ المنع تدين لتصوُّرِ جاك لاكان للاشعور المبني مثل اللغة[٤٥]. هكذا يمكن إعادةُ صياغةِ العلاقة بين الدين والاستجابة في إطارٍ لاكانيٍّ على النحو الآتي: إن الإنسان الهندي، باستجابته لكلمة «الدين» في شكل هوية دينية («أنا هندوسي»/ «الهندوسية ديني»)، يعتقد أنه فهم بإتقان معنى الدين من خلال اكتسابه العادي للغة الإنكليزية. لكن وفقاً للاكان، لا يمكن للمرء أن يكتسب اللغة، بل إنه يستجيب لها فقط، بمعنى أن المرء يقبل الخضوعَ لها بوصفها قانوناً، حيث إن المرء تتحكم فيه اللغةُ أولاً. إذا بدا المعنى المشروعُ لكلمة الدين كهويةٍ تتكرر وكأنها الشيء نفسه، شيئاً واحداً وقابلاً للتحديد باستمرار، فإن العنفَ سيكون قوةً تشتغل بشكل شرعي على إزاحةِ هذا القمع النشيط الذي يعيد إنتاجَ المعنى الكوني للدين لدى الهنود.

■ الوظيفة الإنجازية للعنف الرمزي: ماذا يمكن أن يفعل بالفعل؟

بخلاف العنف الذاتي والعنف الموضوعي (اللذين يطابقان معاً التعريفَ المعجميَّ للعنف: الدينُ يشكل دخولاً غيرَ قانوني إلى المجال العام)، يتضمن العنفُ الرمزيُّ شيئاً محايثاً للغة، ألا وهو إمكانية **مقاومة** القمع الذي يحدث عندما يكون معنى الدين محدَّداً من خلال الهوية وحدها. في الواقع، يشتغل هنا نوعان من المقاومة؛ النوعُ **الأولُ** من القوة تمارسه اللغةُ بوصفها قانوناً، أي عندما يتماهى متكلمٌ هنديٌّ بفعالية، أثناء استجابته لكلمة «دين»، مع بعض المعاني المرتبطة بالدالّ «دين» (اللاعنف مثلاً) ويقمع معاني أخرى (العنف مثلاً). في هذه الحالة، تتمظهر القوة القمعية للقانون ليس بوصفها **عنفاً**، وإنما كمطابقة بين «الدين» و«اللاعنف».

ويتم النوع **الثاني** من القوة عندما نصبح واعين حقاً بوظيفة الرقابة الذاتية التي يمارسها القانون. يمكّن الوعيُ بالرقابة الذاتية من محو الوظيفة القمعية بواسطة مساءلة الطابع الحتمي لمعنى الدين كـ«لاعنف». هكذا يصبح من

(٤٥) Jacques Lacan, «The Function of Language in Psychoanalysis,» in: Jacques Lacan, *Speech and Language in Psychoanalysis,* translated and edited by Anthony Wilden (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1991), pp. 29-50.

الممكن إضمارُ فكرةِ أنّ الدينَ عنيفٌ وغيرُ عنيفٍ في آنٍ معاً. وهذا هو ما يحقق تغييرَ زاوية النظر الذي يسمح لنا بإدراك الطبيعة «الرمزية» للعنف كإنجازٍ للوظيفة الإيجابية التي تساعدنا على الذهابِ بتحليل ظواهر مثل القومية الإثنية السيخية إلى أبعد من إطارها الموضوعي «Objectivist Framework»، ومن ثمة الذهاب بالإفصاح السوسيوسياسي للسيخ إلى أبعد من تماهيه الفعلي مع قومية إثنية ذاتية ضيقة. وللقيام بذلك، يجب بالضرورة أن نفهم أن الظاهرةَ المسماةَ القومية السيخية توجد فقط بسبب ترجمةِ ـ تحويلِ المفاهيم المحلية إلى مقولة الدين. إن «قابليةَ الترجمة الأساسية» للدين، أي فكرةَ أن الدينَ مقولةٌ معمَّمةٌ، ترتبط بشكل معقد بعملية التحديث (ولو تحت ستار التقليدوية (traditionalism)) التي تعني في آنٍ معاً الدخول إلى/الإقصاء من النظام الرمزي المهيمن للرأسمالية المتأخرة والديمقراطية العلمانية. وعندما تدخل القومية الإثنية السيخية إلى المجال الرمزي للديمقراطية العلمانية باعتبارها هويةً دينيةً، فإنها تمنع ذاتَها من الإفصاح عن ذاتها بأي طريقة مخالفة أخرى.

هكذا فإن استدلالي حول العنف الرمزي بسيطٌ نسبياً. إن ما يُظهِرُهُ العنفُ الرمزيُّ (أي يجعله مرئياً) هو المنع ـ بوصفه القانون الذي يمنع/يقصي السيخ من خلال إلزامهم بترجمة أنفسهم كدين. إلا أن العنف الرمزي ليس مجرد حَدَثٍ حصل مرة واحدة في الماضي الاستعماري واستدمجه السيخ بعد ذلك في مخيالهم الحديث، بل إنه بالأحرى حدثٌ تكرر باستمرار في كلِّ مرةٍ أفصح فيها السيخُ عن أنفسِهم كـ«دين سيخي»، مما يعني أن ما ينبغي تغييره أو كسره هو عملية الإفصاح/الترجمة هذه التي تَنتُجُ عن التمثل الذي يُنتِجُ بدوره الإطارَ الذي يضع الذاتيَّ في مقابل الموضوعي. ويمكن تغييرُ هذه العملية تغييراً جذريّاً برفض الترجمة بواسطة مفهوم «الدين». يمثل هذا الرفضُ قراراً سياسياً يُتَّخَذُ في كلِّ لحظة تصنع الذاتُ ذاتَها أو تعيد صنعَها. إن الهدفَ أيضاً هو أن نستعيد، في هذه الدورة التكرارية، اللحظةَ السابقةَ عن تمثل الذات باعتبارها ديناً. وبعبارة أخرى، إن ما يتم استعادته هو البذرة المتطرفة ما قبل القومية التي رافقت على الدوام إنتاجَ الذات القومية. ليست هذه الاستعادةُ عودةً في الزمن إلى ماضٍ أصيلٍ، بل هي بالأحرى الكشفُ عن ذاتيةٍ لم تستجب لمنطق الحداثة العلمانية ولا لسياسة صناعة الدين

الملازمة لها، وإنما ذاتية وقعت في فخ الشعور بالعار أو حصرت به. إن هذا الشعور بالعار هو الذي أنجز طوال الوقت العنفَ الضروريَّ كي ينبثق السيخُ كذاتٍ قوميةٍ إثنيةٍ.

وخلافاً للخطابات التي حاولت فقط تدجينَ المظهر العنيف للسيخ من خلال تعريضهم للمخيال الليبرالي، يعيد العنفُ الرمزيُّ السيخَ إلى الحوار مع الديمقراطية لكن من دون تدخل المنع. وبفضل هذا اللقاء، تتعرض الديمقراطية نفسُها للترجمة الثقافية. فإذا كان المنعُ قد أرغم السيخَ على ترجمةِ أنفسِهم أو الإفصاحِ عن أنفسِهم كـ«دين»، فإن العنفَ الرمزيَّ يكشف في آنٍ معاً عن المناعة الذاتية للديمقراطية نفسها وعن واقع أن المشكلة الكامنة في أي لقاء بين السيخ والديمقراطية ستكون دوماً مسألةَ ثقافات كونية متنافسة. وبصيغة مختلفة، هل يمكن للسيخ أن يصونوا فكرةَ الوعي بالسيادة وأن يظلوا في الآن نفسه مشاركين في الديمقراطية؟ إن العنف الرمزي يقلّد قادةَ السيخ ومثقفيهم مهمةَ التحرر من شرك الهوية السياسية (أي سياسة صناعة الدين). إن ما يبدأ كعمليةِ تحوّلٍ تجري داخل الفرد السيخي (رفض الترجمة كدين) يصبح ساريَ المفعول في مستوى الجماعة السياسية كشكل من السياسة الصراعية داخل النظام الرمزي الذي نسميه ديمقراطية. إنه يطرح الأسئلة الآتية: إذا كان ما تم منعه في الفترة الاستعمارية (نهاية القرن التاسع عشر)، وما تم منعه مرة أخرى بسبب المواجهة التي دارت بين الأكاليين والخالستانيين والدولة الهندية (من ستينيات القرن العشرين إلى تسعينياته)، وما زال يتعرض للمنع اليوم في كل مرة تماهى فيها السيخ مع قومية إثنية - إذا كان ما تم منعه إذاً هو وعيُ السيخ بسيادتهم الذي أُرْغِمَ، بسبب عدم توافقه مع الحداثة، على **ترجمة** ذاته (ومن ثَمَّ على منع ذاته) إلى هوية «دينية» سيخية، فهل ما زال بإمكان السيخ أن يفصحوا عن شكلٍ من الوعي الذي يرفض التحولَ إلى هويةٍ دينيةٍ وهويةٍ إثنيةٍ؟ وهل يمكن أن يتحول هذا الوعيُ إلى قاعدة للفعل السياسي؟

وكخلاصة، اسمحوا لي أن أؤكد المسألة المركزية التي دعتني إلى كتابة هذه المقالة هل بإمكان هؤلاء الذين ما زالوا يُتَرْجَمُونَ كذواتٍ «دينيةٍ» أن يرفعوا المنعَ الذي تفرضه النخبُ القوميةُ على نفسها أثناء انتقالها إلى الحداثة العلمانية الحديثة؟ إن رفع المنع يعني العودة إلى لحظة الدخول «الأصلي»

للنخب المحلية المستعمَرة إلى النظام الرمزي المفروض من طرف المستعمِر، وذلك للتخفيف من تلك اللحظة وإعادة ترجمتها وإعادة التفاوض بشأنها كما لو أنها ما زالت لم تأتِ بعد. إذا كان بالإمكان التخلص من هذا المنع بهذه الطريقة، هل سيكون من الممكن، بفضل نوع مختلفٍ من الإفصاح، استعادةُ هذه الألفاظ أو المفاهيم التي تم تحريمها باعتبارها ألفاظاً غير حديثة، غير غربية، بدائية... إلخ، أو تمت ترجمتها إلى «دين»؟ وبعبارة مغايرة، هل يمكن في «لحظة» الاستجابة إعادةُ قراءةِ معنى الدين/العلمانية، ومن ثَمَّ تمكينُ الأشكال غير الحديثة للذاتية من أن يتم التعبير عنها بمفاهيم محلية (مثل «غورمات» أو «بهاكتي») التي لا يمكن أن تطابق ببساطة ما يدل عليه مفهوما «الدين» و«العلمانية»؟ هل تستطيع هذه الأنماط المختلفة من الإفصاح أن تفتح سبيلاً جديداً إلى السياسي، ومن ثَمَّ أن تعيد تحديد طبيعة الديمقراطية؟

وإذا لم يتم حتى الآن تحديدُ الديمقراطية من خلال قربها من البنية الائتمانية المتجذرة في مزيج من المفاهيم المسيحية واللغات الأوروبية (التي أطلق عليها دريدا مصطلحاً جديداً: لَتْيَنَة العالم)، فهل من الجائز تصورُ «نماذج عامية مختلفة من الديمقراطية» التي تسمح للذوات جنوب آسيوية (وذوات أخرى) من إعادة صنع ذاتها باستعمال مفاهيم هندية أساسية مختلفة عن مفهومي الدين/العلمانية؟ لقد تعرض هذا الفكرُ عادةً للإهمال من طرف أهم المنظرين السياسيين في الغرب والمفكرين الهنود الذين ظلّ إفصاحُهم عن السياسي ممنوعاً بفعل قوة عملية لتينة العالم. وبالنظر إلى تحولات الاقتصاد السياسي العالمي الجارية في الوقت الراهن، فإن هذه الإمكانية (فتح الأبواب للديمقراطية لدخول المفاهيم والأفكار «غير الغربية») ليست بعيدة المنال.

الفصل الرابع

في النبرات الرؤيوية للإسلام في العصر العلماني(*)

روث ماس

وكان الوقت يشرف أن يصبح خارج الوقت وما يسمونه الوطن يجلس على حافة زمن يكاد يسقط... وأغني فجيعتي، لم أعد ألمح نفسي إلا على طرف التاريخ في شفرةٍ... وأحيا على شفير زمانٍ مات. أمشي على شفير زمان لم يجئ.

أدونيس

يوجد الإسلامُ خارجَ الزمن. إنها مسألةٌ ملحةٌ، أو هكذا يبدو للأنبياء العلمانيين الذين تساءلوا، في جلبةِ «إصلاحه»، ما إذا كانت للإسلام، باعتباره تقليداً دينيّاً، وللمسلمين مكانةٌ في الزمن التاريخي أو الكرونولوجي الصحيح؛ لقد وُجدوا في غير زمانهم، إنهم غير منسجمين مع الحاضر، وإنهم في الواقع ينتمون إلى زمنٍ قديمٍ لا علاقة له بالسياسة العلمانية لحاضرنا التاريخي. هذا هو موقفُ فتحي بن سلامة ـ وهو مفكّر مسلم فرنسي ـ مغاربي ـ الذي تأثر بالحالة السياسية المستعجلة لهاملت والنزعة الشكية الميتافيزيقية في القرن السادس عشر (**إننا في زمن مضطرب معوج، ويا له من قضاء جائر: أن أكون ولدت لكي أقوّم اعوجاجه**)، والذي يخبرنا بأن

(*) قدِّمت هذه المقالة كمحاضرة تمهيدية لندوة «الإسلام الأوروبي بين التقاليد الدينية والتشكيلات العلمانية» في فرانكفورت أيام ٧ ـ ١٠ شباط/ فبراير ٢٠٠٨. إنه يحمل بصمة فكر آن ستولر في قضايا العاطفة، وتمت صياغته أول مرة في الحلقة الدراسية التي قدمتها في جامعة كورنل تحت عنوان «لوغوس وباتوس الإمبراطورية: متانة المادة والعقل». أشكر آن ستولر وديفيد فيريس وناتالي روز على تفاعلهم مع القضايا المعروضة في هذا الفصل.

الإسلامَ مضطربٌ ومعوجٌّ[1] هل هو كذلك؟ لكن يجب أن نتساءل عن أي زمن يتحدث، وهو مضطرب ومعوج بالنسبة إلى من؟ هل يمكن أن يكون هو الزمنُ الذي يشير إليه الشاعر السوري أدونيس[2] عندما يدّعي، متقمصاً روحَ النبي الأعمى الأسطوري تيريسياس، أنه يقف على حافة شفرته؟ هل هو كذلك الزمنُ الذي، كما يقول أدونيس، ينتحب بدموع أجداده، الزمنُ الذي يودّ أن يُسكِتَ الصرخاتِ التاريخيةَ لتقليده؟ إنني أريد أن أعرف كيف يحرك زمنُ الإسلام وتقليدُه الهدوءَ المغريَ للمياه العلمانية. كما أتساءل حول من يُصْدِرُ الأمرَ العلماني الموجّهَ إلى الإسلام والمسلمين بـ«تقويم اعوجاجه» وبأن يعلمنوا ويتعلمنوا أمام الهياكل الزمنية الثابتة لزمنـ(نا) العلماني الذي يُرَتِّبُ في طبقاتٍ التواريخَ والتقاليدَ والذاتياتِ والحساسياتِ الإسلاميةَ.

يشغل الاصطدامُ العاطفيُّ للأبعاد الرؤوية للحاضر العلماني مكانةً مركزيةً في مسألة الزمن بوصفه مرتبطاً بالإسلام. ويضع هذا الأمرُ محطَّ تساؤلٍ بالنسبة إلى المسلمين إمكانيةَ أن تكون لهم علاقةٌ بالتقليد الديني للإسلام في السياق العلماني الذي يُخلِّدُ بنيةَ زمنٍ يتمّ الحفاظُ عليها بتوقع مستقبلٍ نبوئي. منذ نهاية الحرب الباردة، أدى وجودُ الإسلام داخل مشروعِ الحداثة العلمانية والتنبؤات الأخيرة بنهاية العالم إلى إعادةِ تصويرِ الإسلامَ وكأنه يمتلك القدرةَ على الإبادة النووية؛ إذ اسْتُبْدِلَتْ روسيا كأكبرِ تهديدٍ للنظام العالمي بالدول الإسلامية التي تُتّهَمُ اليوم بتطوير أسلحة بيولوجية وكيماوية ونووية. إن صورَ صدام حسين، الذي سبق أن قدمته وسائلُ الإعلام وكأنه المسيح الدجال، ثم صورَ بن لادن، الوجه الجديد للـ«خطر الإسلامي» المستعد لتوحيد البلدان الإسلامية لشن حرب مقدسة ضد إسرائيل والولايات المتحدة، تُنَظِّمُ اليوم المُثُلَ العليا السياسيةَ لتوحيد العالم والنظامَ العالمي الجديدَ في حلقاتٍ رؤيوية تؤدي إلى السيطرة على موارد النفط في العالم. وعلى الرغم من ذلك، يبدو بشكلٍ مفارقٍ أن محاورَ الدعوات الألفية(*) إلى الحرب الصليبية تقوم، في خضم الألفية الجديدة، بترتيبِ

---

(١) *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, I.V.211-212.

هاملت مخاطباً هوراشيو بعد أن زاره شبح أبيه. انظر:

Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam* (Paris: Aubier, 2002), p. 88.

(٢) علي أحمد سعيد إسبر، المعروف بأدونيس، شاعر سوري (ولد عام ١٩٣٠).

(*) نسبة إلى النزعة الألفية chiliasm أو Millennialism التي تشير إلى عقيدة تؤكد أن المسيح سيعود ليسود في الأرض لمدة ١٠٠٠ عام [المترجم].

عمليةِ دفعِ الإسلام إلى نهاية الزمن، إلى زمنِ القيامة الإسلامية. وفي غضون ذلك، طرح المنطقُ السياسيُّ الناتج **نكوصاً** رؤيوياً للعنفِ المتواصلِ للإسلام القروسطوي الذي يوظف همجيتَه القَبَلِيَّةَ المتعارضةَ مع روح للعصر[٣]. هكذا يبدو العصرُ العلمانيُّ، المدعَّمُ بما هو كذلك بالخصائص الرؤيوية، أنه يعمل على تحويلِ الإسلام إلى رعبٍ يهدد وجودَ العلمانيةِ نفسَه، ومن ثَمَّ المحكوم عليه جدلياً، من طرَف التنبؤاتِ الصداميةِ بالتدمير الوشيك.

يتضمّن تسيير الزمن العلماني المواجهةَ الإمبرياليةَ للزمن المهيمن (الذي يعتبر زمناً موضوعياً، من دون مضمون، والذي لا يتغير بحسب الأمكنة والأزمنة) مع ما تتميز به هذه الأشكالُ من الزمن المترسِّبة والمنبثقة من تعقيد[٤]. ناقش الأنثروبولوجي جوهانس فابيان كيف أُدمج الانتشارُ الإمبريالي للزمن الموضوعي التسلسلي ونتائجه في الإقصاءِ الزمني «التَّقَسُّمِيِّ» (schizogenic) للبنيات المفضَّلة والمسموح بها والترتيبات الزمنية التي يفهرسها الأنثروبولوجيون من مواضيعهم الإثنوغرافية[٥]. إن ما يشكّل إذاً العنصرَ المركزيَّ في الفعل التاريخي لاكتشافِ ثقافاتٍ وشعوبٍ مختلفةٍ ومواجهتها هو الإقصاءُ الأيديولوجيُّ الذي يعيد، بواسطة التكرار، ترسيخَ الطابع التسلسلي لأشكالِ الزمن المهيمنة. ويعملُ هذا الفعلُ بذلك على إزاحة وتكوين وموضعة، وفي النهاية خفض منزلة المفارقة التاريخيّة للقطائع الزمنية التي تخلى عنها في أعقاب يقظته العظيمة. تتمثل إحدى علاماتِ الطابع الاستبدادي للزمن، المتمثل في توسيع علمانيته، في فصلِ نفسِه عن

---

(٣) Bruce Holsinger, «Empire, Apocalypse, and the 9/11 Premodern,» *Critical Inquiry*, vol 34. (Spring 2008), p. 488.

(٤) Ronald Schleifer, *Modernism and Time: The Logic of Abundance in Literature, Science, and Culture, 1880-1930* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000), p. 2.

يؤكد شلايفر أن الأيديولوجيا المتمركزة حول العرق الخاصة بالعلمانية الموضوعية التقدمية نتيجةٌ للدوافع الثورية والعلمية والتقدمية للقرن التاسع عشر التي نتجت بدورها من أنظمة الزمن الميكانيكية النيوتونية. ويؤكد أن «مذهب الإنسانية العلماني لموروثنا الأنواري. . . يتمظهر ليس كانفصال للذات العارفة عن أهواء **الزمن**. . . وإنما في استحالة الحفاظ على هذا الانفصال على ضوء نجاحاته التي تحققت في الوقت المناسب» (ص xi) التي كبحت الميتافيزيقا الدينية للزمن المرتبطة بالحقائق اللاهوتية المتعالية السرمدية واللازمنية.

(٥) Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 2002), p. 21.

الشعوب التي يغزوها من خلال اعتبار أن الديني يشكل خطراً ويحمل مفارقةً تاريخيةً. ومن هنا، فإن الزمنَ العلمانيَّ هو ما يميز هيمنةَ أو سلطةَ الدولة ذات السيادة على الشعوب الخاضعة ويؤهلها لذلك. ومن المعروف أن والتر بنيامين عرّف فكرةَ **الزمن المتجانس الفارغ**، في كتابه **أطروحات في فلسفة التاريخ**، بأنه الشيء الذي يميز سيادةَ الدولة من خلال إضافةِ بُعْدِ الكونيةِ إلى الاستمراريةِ المتواصلةِ للزمن بوصفه تقدماً. وقد أهّل ذلك، في رأي بنيامين، سلطةَ الدولةِ لتأسيس متسلسلةٍ زمنيةٍ معينةٍ من خلال تنظيم الحياة وإنتاج التكرارات وقابلية التنبؤ[٦].

من الناحية المفاهيمية، عالج بنديكت أندرسون فكرةَ اقترانِ تجانسِ الزمن بنشأةِ الدولة القومية على نحوٍ مهمٍّ ومقنعٍ في كتابه **جماعاتٌ متخيَّلَةٌ** الذي يعتبر فيه مفهومَ **التجانس الفارغ للزمن** لدى بنيامين «النظيرَ الدقيقَ لفكرة الأمة»[٧]. يلاحظ أندارسون أن بنيامين يواجه الزمنَ القادرَ على التفريغ والمجانسة بزمنٍ مسيحي (messianic)، وهو زمنٌ يمكن فيه الحفاظُ على تزامنِ الماضي والمستقبل في الحاضر الآني، زمنٌ غريبٌ تماماً عن المسارات العلمانية لفكرنا[٨]. يقدم لنا الزمنُ المسيحي - الذي يُعتبَرُ المثلَ الأعلى لبنيامين - منطلقاً مقارناً وخصباً للتفكير في المكانة التي تشغلها المفارقةُ التاريخيةُ لبعض أشكال الزمن في المجتمع العلماني المقيَّد وطنياً. إن مفعولَ هذا النوع من التفكير هو بالضبط ما يحرك فكرَ طلال أسد عندما قدّم لنا فكرةَ الزمن العلماني الذي لا تسمح محدوديتُه بانبثاقِ زمانياتٍ لاعلمانية متباينة، أي «الممارسات المتجسِّدة المتجذرة في تقاليد متعددة، وللاختلافات بين آفاق التوقع ومجالات التجارب - اختلافات تفصل الحاضر

---

(٦) Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections* (New York: Schocken, 1969).
للاطلاع على معالجة واضحة لتصور بنيامين للتاريخ، انظر:
David Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin* (New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 130-135.

(٧) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1991), p. 26.
يجدر بنا ذكرُ رأي أندرسون بكامله: «إن فكرةَ النظام السوسيولوجي الذي يتحرك كروزنامة عبر الزمن المتجانس الفارغ هي النظيرُ الدقيقُ لفكرة الأمة التي يتم تصورها أيضاً كجماعة جامدة تتحرك بشكل منتظم إلى أسفل التاريخ (أو أعلاه).

(٨) المصدر نفسه، ص٢٤.

عن الماضي، والعالم المجرَّب عن العالم المتنبّأ به، وتدعو إلى مراجعتهما والربط بينهما من جديد». إن هذا التعقيد يهدِّد مشروعَ الدولة القومية أو، كما يعبّر أسد: «يقلّصُ كلٌّ من الفضاء والزمان المعقدين نطاق «السياسة القومية» بحدوده الحصرية، وسلطته الزمنية غير المتجانسة»[٩]. يسجل أسد عن حق كيف زادت درجةُ تعقيدِ هذا النطاق بفعل تحفيز الرأسمالية العالمية للمنافسة من أجل السلطة السيادية بين الدول. هكذا فإن الزمنَ المتجانسَ الفارغَ المحميَّ وطنياً بواسطة الزمن العلماني تَلَوَّثَ بالطموح الإمبريالي.

تبعاً لهذا الاستدلال، ليس الحديثُ عن الزمن العلماني محاولةً لتعميم أو تشييء طريقةِ اشتغالِ العلمانية ولا طريقةِ اشتغالِ الزمن، وليس محاولةً لجعله متجانساً مفهومياً. بل إن الحديثَ عن الزمن العلماني يطرح كيف تقدّم العلمانيةُ ـ بوصفها الشكلَ **الأساس** لتحكّم الدولة ـ قوةَ البناءِ ومكانَ المراقبةِ للسلطة وتجيزهما، تلك السلطة التي تسمح للزمن بالحفاظ على قدراته على المجانسة. ولا يعني هذا أن وظيفةَ التفريغ والمجانسة الخاصة بالزمن التسلسلي ـ الذي تحرضه العلمانية ـ وظيفةٌ متماثلةٌ أو تنتج نتائجَ متماثلة. وإن غياب هذا التماثل تدعمه التنبؤات المتوقَّعة للأزمنة المستقبلية الرؤيوية التي تزيد في تحفيز الرهانات السلطوية للزمن العلماني من خلال الجمع الفعلي لأزمنةٍ مختلفةٍ داخل سيطرتها التسلسلية. سوف أدرس أدناه مثالاً خاصاً أو تأطيراً للحظةٍ من لحظات الحكم العلماني من خلال مشروعه الهادف إلى سَلْسَلَةِ تاريخه باعتباره الزمنَ الذي يؤرخ لاستمرارية أزمنته الماضية والحاضرة بتاريخ قديم ويؤسسها ويضمنها. إنني لا أخلط هنا بين «التماثل» وقدراته على المجانسة. وإنما أسلط الضوء على الكيفية التي تتوقف بها وظيفةُ المجانسة الخاصة بالزمن العلماني على إنتاج مفاعيل توقعية.

أرى هذه المقالة أن الحديثَ المخيفَ للباحثين المسلمين الفرنسيين ـ المغاربيين عن الإسلام يوضح كيف أن المفارقةَ التاريخيةَ الأُخْرَوِيَّةَ لروابطِ الإسلام «الأصليةِ» لم تُخِفْ فقط أولئك «الذين واجهوا الآخر المحلي». ويكشف خطابُهم كيف تتفادى عمليةُ ترتيبِ الزمن العظيم التحدي السياسي

(٩) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), p. 179.

الذي طرحته القطائعُ المنفصلةُ والتبلوراتُ غيرُ المُنظَّمة التي تتعايش في تصوراتٍ مختلفةٍ للزمن. لقد عبّر طلال أسد عن هذا التحدي بعبارةٍ لبقَةٍ هي «السلطات الزمنية لعدة ممارسات تضرب بجذورها في أعماق التقاليد»، التي شرحها بوصفها «الزمنَ الذي تتطلبه كلُّ ممارسةٍ متجسدةٍ لكي تُكمِّل نفسَها . . . الماضي الذي تدخل فيه، والذي تقابله مرة أخرى وتعيد تخيّله وتمدّده»[١٠]. إن هذه التصورات التقليدوية للزمن الإسلامي والممارسات التي تولدها تُنْتِجُ خوفاً وجزعاً من عدم الاستقرار الزمني والانهيار الثقافي الذي يتمّ خلطُه إذاً بالتطلُّع إلى مستقبلٍ إسلاميٍّ قابل للتغيير. هذه الوظائف المتداخلة لتجهيز مخطَطاتٍ تاريخيةٍ علمانيةٍ تقدميةٍ مصمَّمةٌ تبعاً للاعتقاد في كمالٍ تدريجيٍّ للتقدم البشري خلال التاريخ[١١]. وعليه، يبدو موقفُ رينهارت كوزليك، المتمثّلُ في الاعتقاد بأنّ «التكهنَ يشكلُّ عنصراً (لحظةً) واعياً للفعل السياسي»، مفيداً بالخصوص في دراسةِ العقيدةِ العلمانيةِ لهؤلاء المسلمين الفرنسيين ـ المغاربيين الذين، بقيامهم بدورِ العرّافين المتنبّئين، يستبدلون النزعةَ الشكيةَ للميتافيزيقا السياسية للزمن العلماني بالميتافيزيقا الإسلامية[١٢].

يعتقد كوزليك أن التكهنَ يعملُ منذ لحظةِ تشخيصِ التنبؤ العقلاني الذي يتطلبه التدخلُ السياسيُّ. ومن ثَمَّ، يمكن إدراكُ تنبؤ هؤلاء المثقفين بمستقبلٍ إسلاميٍّ ليبراليٍّ وعقلانيٍّ كتصورٍ تصوغه سياساتُ الحكم العلماني التي تحكم على الإسلام التقليدي بأنه غيرُ عقلاني. ويستدل كوزليك على ذلك بأن التكهنَ «يستلزم تشخيصاً يُدخِلُ الماضي في المستقبل»[١٣]. إنني أفهم ذلك كتمييزٍ رؤيوي لأشكالِ الزمن الإسلاميةِ التقليدية يقوم به هؤلاء المصلحون المسلمون الذين يتحدث تكهنُهم العلمانيُّ عن أزمنةٍ إسلاميةٍ مخيفةٍ. إن تصحيحَ هذه الأزمنة الماضية الرهيبة التي تتوسّل أزمنةً مستقبليةً أكثرَ فظاعةً يبدأ بالتنبؤ العقلاني للمثل العليا السياسية العلمانية التي تَسْجُنُ التوقعاتِ

---

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) Daniel Wojcik, *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America* (New York: New York University Press, 1997), pp. 4 and 14, and Schleifer, *Modernism and Time: The Logic of Abundance in Literature, Science, and Culture, 1880-1930,* pp. 6 and 133.

(١٢) Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, translated and introduction by Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2004), p. 19.

(١٣) المصدر نفسه، ص٢٢.

المتكررةَ الرؤيوية العنيدةَ للزمن الإسلامي المتقلّب في استمراريةٍ مبينَةٍ زمنيّاً لاحتمالٍ غير متوقع. ويرى كوزليك أن ذلك يؤدي إلى «الإفراط في التحكم السياسي في العالم»[١٤]. هذا الإفراطُ هو القضيةُ المطروحةُ في هذه المقالة، ولا سيما في علاقةٍ بالطُرق التي يتخذ بها النظامُ العلمانيُّ الفرنسيُّ المسلمين كموضوعٍ من خلال تقوية الخصائص السلطوية لأشكال الزمن العلمانية.

بحسب كوزليك، تنبثق مناقشةُ الزمن العلماني ـ الذي يعزو ديمومةَ الماضي وحضورَه إلى المستقبل ـ من تجربةٍ مختلفةٍ للزمن في فجر الحداثة، وتشكل أيضاً الطرقَ المميَّزةَ لتجربةِ الاستيعاب والجمعِ التي تميز هذه الحداثة. وتتمثل هذه الطرقُ، كما وضّح ذلك أسد، في «تعدّدية الروابط والهويات المتداخلة» التي اعترفت بها الديانتان النصرانيةُ والإسلاميةُ في العصور الوسطى[١٥]. وظلت العلمنةُ التدريجيةُ لسلطة الكنيسة منذ ذلك الحين تعني أن التوقعَ الرؤيوي لنهاية العالم تم تأجيلُه لأسبابٍ سياسيةٍ تتوقف على نوعِ التكهنات التشخيصية التي تضمن التكرارَ داخل الاختلاف للأزمنة الماضيةَ التي ترتبط ارتباطاً مستقبليّاً بالتقدم. وعلى وجه الدقة، يؤكد كوزليك أن وعودَ الحداثةِ وتطلعاتِها إلى التقدم العلماني سرَّعَتْ تجربةَ الزمنِ الحاضر في شكل فتراتٍ أقصر، بحيث إن حاضراً معيشاً ومعطى يُحدِّد، انطلاقاً من المنظور الكرونولوجي للماضي، مستقبلاً متوقعاً يتحول بعد ذلك إلى مستقبلٍ ماضٍ أو سابقٍ أو يتحول في النهاية إلى «مستقبلٍ سابقٍ ملغى»[١٦]. إن تسارعَ الحاضرِ الذي يقتضيه هذا الأمرُ يسببه الاختصارُ الزمنيُّ المترتبُ على مستقبلٍ يترك وراءه انتظامَ التاريخ ويتحوَّلُ إلى ماضٍ[١٧]. هكذا تَنْتُجُ جِدَّة التجربةِ الحديثةِ للزمنِ المعيشِ باستمرار بواسطة الفصلِ المؤقتِ بين الماضي والمستقبل المتوقع. ويمثل التوقعُ داخل هذه القطيعة مؤشرَ الزمانيةِ المتضمَّنَةِ في العلاقة والتقاطع القائميْن بين الماضي والحاضر، ويظهر التوقعُ بوصفه ما يَعِدُ بتسريعِ التحقق التدريجي للحرية[١٨].

(١٤) المصدر نفسه، ص١٩.

(١٥) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, p. 179.

(١٦) Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, p. 3.

(١٧) المصدر نفسه، ص٥٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص٢٤٦.

هكذا إذاً، عندما ننظر إلى التوقع بوصفه السِّجِلَ العاطفيَّ المتوترَ رؤيوياً لهيمنة الزمن الحديث، فإننا نتمكّن من معرفة كيف يُنَشِّطُ هذا التوقعُ قدرةَ التفريغ الخاصة باللاهوت العلماني لزمنـ(نا). إنه ينشط الخطرَ المتوقعَ للاختلاف الديني ويصقله ويدمجه ويخمده. إنه يسمح لعمليات التفريغ التي يقوم بها التاريخُ العلماني أن تشتغل انفعاليّاً من خلال توجيه الدافع التقدمي نحو المستقبل وتدعيم طاقاته بتوقعاتٍ تقشعر لها الأبدان حول تنافرِ أشكالٍ معينةٍ من الزمن، وعلى وجه الخصوص التصورات الإسلامية التقليدية له. ويعني ذلك مثلاً أنه في سياق الدولة الفرنسية الذي تَظهَرُ فيه الدعواتُ إلى إصلاح الإسلام التي تحدّثتُ عنها من قبل، يُوجِّهُ الشعورُ الرؤيوي الموجَّهُ نحو الإسلام والمسلمين عمليةَ التفريغِ إلى خارج هذه النتائج التاريخية التي لم تعد تفيد في إنتاج الذاكرة الوطنية. وتُصَاحِبُ هذا المشروعَ الوطنيَّ للتفريغ التاريخي إعادةُ إدخالِ الأجزاء «الإيجابية» من هذا الماضي التي تُستخدَمُ لتبرير أجندته الإمبريالية.

* * *

إن تصوّر «راهنيةِ» فكرنا تستلزم الوثوقَ في مفارقةٍ تاريخيةٍ أو سرمديةٍ

جاك رانسيير

إن المتكهِّنَيْن المعاصرَيْن بالإسلام المدروسَيْن هنا هما المفكران المسلمان الفرنسيان ـ المغاربيان فتحي بن سلامة ومالك شبل، اللذان حاولا بدرجاتٍ متفاوتةٍ التوفيقَ بين خطاباتٍ مجنونةٍ ينشّطها العنفُ المرتبطُ بالإسلام. يحاجج فتحي بن سلامة مثلاً في أعمال أخرى بأن الحركاتِ الإسلاميةَ لا تشكّل «قدراً»، ويعترف بأن عمليةَ اجتثاتِ المسلمين من الزمن التقليدي يمكن إرجاعُها، من بين أشياء أخرى، إلى العنفِ الاستعماريِّ الذي رافق مشروعَ الحداثة[19]. أما مالك شبل، الذي يذكرنا هو أيضاً بأن الإسلامَ ليس «في جوهره دينَ حربٍ دائمةٍ»، فإنه يريد أيضاً مقاومةَ عمليةِ إقامةِ الإسلام على العنف باعتباره جوهراً له[20]. إن هذه المواقف التي تبدو

(١٩) Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam,* p. 319.

(٢٠) Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières: Vingt-sept propositions pour réformer l'islam* (Paris: Éditions Hachette Littératures, 2004), p. 41.

أنها تتعارض مع قلقِها المبدئيّ من العنفِ المرتبطِ بالإسلام تشيرُ إلى الموقعِ المعقَّدِ الذي يشغله هؤلاء المثقفون. وبعبارة أخرى، أنْ نعتبر أنَّ موقعَ هؤلاء المثقفين المسلمين يتسم بالتعقيد لا يعني أننا ننكرُ أنه يعيدُ إنتاجَ أشكالٍ من السلطة. إلا أن أشكالَ السلطة التي ينتجونها لا تعيد إنتاجَ الدولة القومية في إطار استمراريةٍ خالصةٍ خطيةٍ، سكونيةٍ، ومنتظمةٍ. إن المهمَّ هنا إذاً هو كيف يمنح قبولُ الطابعِ المعقدِ للسياقات التاريخية الماضية لشبل وبن سلامة الإذنَ الفكريَّ لتجريد المسلمين التقليديين من التعقيد. وفي المقابل، إنهما يسجنان ممارساتِ المسلمين التقليديين في بعدٍ وحيدٍ هو الأفق الانفجاري.

إن رهاناتِ مناقشةِ شبل وبن سلامة للزمن وأهميةَ دعواتهما إلى إصلاح الإسلام توجد في قلب النقاش القوي الذي دار حول تعليم التاريخ الاستعماري الفرنسي في فرنسا بوصفه «إيجابياً»[21]. إن مخططات الرئيس شيراك الرامية إلى وضع إطارٍ قانونيٍّ لعمليةِ صَهْرِ تاريخ فرنسا تقاطعت خطابياً وسياسيّاً مع النقاش الذي كان دائراً خلال سنة ٢٠٠٤ حول قانونِ حَظْرِ ارتداءِ الحجاب في المدارس الفرنسية؛ إذ تَمَثَّلَ ردُّ الفعلِ في عرائضِ احتجاجٍ ـ تم تداولها وتوقيعها ـ تطالب بوضعِ برنامجٍ للإسلام العلماني وتحديدِه ودعمِه داخل سياقِ نشرِ الدولة الفرنسية لصيغةٍ قانونيةٍ للماضي

---

(٢١) قرر جاك شيراك، الذي كان رئيساً لفرنسا في ذلك الوقت، يوم ٢٣ شباط/فبراير ٢٠٠٥ تمريرَ قانونٍ يدعو إلى الاعتراف في المدارس الفرنسية بـ«الدور الإيجابي» الذي أدّته اللغة الفرنسية في مستعمراتها. وكان على النظام التعليمي الفرنسي، الذي كان يُعتَبَر حاملاً لمُثُلِ العلمنة والتحضر للثورة الفرنسية، أن يُستَخدَمَ كوسيط لنوع من النزعة التحريفية التاريخية التي يمكنها أن تُروِّضَ الذاكرةَ الوطنيةَ لفرنسا. لكن اعتراضاتٍ قويةً صدرت من كثير من الناس، وخصوصاً من أولئك الذين كانوا يعتبرون أن حرب الجزائر لم يمضِ عليها وقت طويل، محذّرين من أن هذا القانون يمكن أن يمحو ويُخرِسَ السياقَ التاريخيَّ للعلمانية الذي يجب تدريسه، أي العنف الرمزي الذي صدّرته العلمانية أثناء المنعطف الذي اتخذته في المستعمرات بوصفها محرِّك **البعثات الحضارية**. وانتهى جاك شيراك بإلغاء القانون في ٢٥ شباط/فبراير ٢٠٠٦، لكن هذا القرار تعرض للنقد من كل جهات الطيف السياسي واعتبرته هذه الجهات تقويضاً للأبعاد «الإيجابية» للاستعمار، وهي حجة تسير جنباً إلى جنب مع إنكار المدة الطويلة للعنف الهيكلي للنظام الاستعماري الفرنسي وممارساته. للاطلاع على مناقشة للـ«مدة الطويلة للعنف الاستعماري والطموح ما بعد الاستعماري»، انظر:

Paul Silverstein, *Algeria in France: Transpolitics, Race and Nation* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004), p. 16.

تضمن تَرَسُّبَ انصهارٍ خاصٍّ للتاريخ(٢٢). وكان شبل سنة ٢٠٠٣ واحداً من الموقعين الأساسيين على «نداء أيار (L'appel de mai)» الذي هو عريضةٌ حررتها حركةُ المسلمين العلمانيين في فرنسا التي تتماهى مع «إسلام علماني» وتدافع عنه(٢٣). ويمكن العثور على دوافع توقيعِه على العريضة في **بيان من أجل إسلام أنواري: سبعة وعشرون اقتراحاً لإصلاح الإسلام** (٢٠٠٤)، الذي يعتبر دعوةً شجاعةً لإصلاح الإسلام. كما شارك بن سلامة في توقيع وإطلاقِ عريضةٍ أخرى تحمل عنوان «بيان الحريات»، تم نشرها في ١٦ شباط/ فبراير ٢٠٠٤ على صفحات الجريدة الفرنسية **ليبراسيون**، والتي كان من بين أهدافها إضفاءُ الشرعيةِ على الإسلام باعتباره ديناً علمانيّاً وثقافيّاً(٢٤). ويمكن العثورُ على التعليق اللاحق على هذا النقاش وعرض سياقه في كتاب بن سلامة الذي يحمل عنوان **إعلان العصيان: مخصص للمسلمين وغيرهم** (٢٠٠٥). تواجه هذه الكتاباتُ قطائعَ الزمنِ التي وضعها الإسلامُ التقليديُّ من حيث قبولها لاستمرارية وتكرار أشكال الزمن المهيمنة. وليست هذه القطائعُ سوى الانخراط في العنف البنيوي المستمر الذي تمارسه بالضبط الدولةُ الفرنسيةُ عندما تعيد صياغةَ العنف كممارسةٍ خاصّةٍ بالإسلام التقليدي.

يعكس ردُّ فعلِ مالك شبل على سرمدية الإسلام المعلنة في **بيانه** استنطاقَه للثنائيات المشبوهة واللغة المستعملة لوصف المسلمين في المجال العام الفرنسي. ويبدو رفضُه للزمن الإسلامي هنا واضحاً؛ يشرح شبل أن الكتاب (**البيان**) «يشير إلى المفارقات التاريخية [للإسلام] التي يجب التخلص منها بأسرع وقت ممكن»(٢٥). إن المعنى الذي يعزوه شبل لما يمثل حركةَ الزمنِ السليمةَ يتعارض بقوة مع التحجر «الرجعي» أو الجمود الذي يجعل زمن الإسلام زمناً منطوياً على مفارقة تاريخية. إن زعمَ شبل بأن زمنَ

(٢٢) Ruth Mas, «Compelling the Muslim Subject: Memory as Post-Colonial Violence and the Public Performativity of «Secular and Cultural Islam",» *Muslim World*, vol. 96 (October 2006), pp. 585-616.

(٢٣) أطلقت حركة المسلمين العلمانيين في فرنسا «نداء أيار: نداء إلى المواطنين المسلمين في فرنسا المولعين بالسلم والعدالة والحرية والعلمانية».

(٢٤) يمكن الاطلاع على هذه العريضة على الرابط الآتي: <http://www.manifeste.org>.

(٢٥) Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières: Vingt-sept propositions pour réformer l'islam*, pp. 19 - 20.

الإسلام زمنٌ منطوٍ على مفارقاتٍ تاريخيةٍ يفترض سرعتين مختلفتين للزمن: **أولاً**، الحركةُ التي يعتبرها ملازمةً للزمن الحديث، **وثانياً**، ثباتُ الزمن الإسلامي الذي يتفرع منه الزمنُ الحديثُ والذي له أصولٌ «ضبابية، وهذيانية تقريباً». يسند شبل إلى الزمن الأخير العَرَضَ الأكثرَ إثارة للجدل المتمثل في «اللامبالاة الكلية لبعض المسلمين» (وللعالم الإسلامي) الذين «تجمدوا» أو تحجروا في تُرْبَةِ الماضي، والذين «يعطون الانطباعَ وكأنهم أصبحوا كائناتٍ مشلولةً». هكذا يريد شبل أن يحملنا على الاعتقاد بأنه عندما يحوّل المسلمون أنظارَهم إلى الوراء لرؤية أصول الإسلام، فإنهم يخاطرون بالتحول إلى أعمدة متكلسة في سدوم وعمورة(*) الزمن، وسرعان ما يؤكد أن التناغمَ بشكل متوازن مع الحركة والتغيير ومسيرة التحول العنيدة لأحداث العالم وسرعتها يشكل خاصيةَ المسلم الحديث المنسجم مع المعيار الزمني للزمن الحديث. (عندما يصف شبل هؤلاء «المسلمين الهوياتيين» بأنهم مستسلمون للإغراءات السهلة للعنف، فإننا نتساءل كيف يعالج تحريضَهم على الفعل). يعتقد شبل أن تسخيرَ القوة والطاقة أمرٌ بالغُ الأهمية بالنسبة إلى «إسلام الأنوار» كي يتمكن من «التخلص من الدائرة الجهنمية للاستحالات» التي تتحول إلى عنف[٢٦]، وتبعاً لذلك، فإن مشروعَ الإصلاح لديه متشبعٌ بـ«الحركة الجديدة والحيوية» للزمن الحديث، التي يمكن لها بفضل قوتها وجرأتها أن تُفْزِعَ الأشباحَ العدوانية للأزمنة الإسلامية الماضية[٢٧].

بالعودة إلى فتحي بن سلامة، يمكننا العثور على كثير من الركائز الفكرية لكتابه **إعلان العصيان** في كتابه المبكر **التحليل النفسي على محك الإسلام** الذي نُشِرَ قبل أحداث ١١ أيلول/سبتمبر بقليل، والذي يطرح بجلاء موضوعَ الزمن الحديث ودورَ الإسلام فيه. يفسر بن سلامة «أزمة» الإسلام في العقود الأخيرة بأنها «قطيعةٌ تحدث في تاريخه وتفتح فيه إمكانيةً تاريخيةً

(*) سدوم وعمورة، مدينتان دمرهما الرب بالكبريت والنار غضباً من شرور أهلهما بحسب ما جاء في الإنجيل [المترجم].

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٩٣.

أخرى»[٢٨]. إن القطيعة التي يشير إليها بن سلامة هنا هي ما يعتبره المفارقةَ التاريخيةَ لزمنِ الإسلام «الآخر» الذي يتركز في محورٍ زمنيٍّ يتقدم فيه الزمنُ العلمانيُّ بعيداً عن الزمن الأصلي المقدس؛ يقول بن سلامة: «لم يعد الزمنُ زمنَ الحركة الكونية والسماوية حول الأصل... فهو لم يعد اليوم خاضعاً لأي شرطٍ آخر سوى نفسه؛ وبذلك أصبح نظامُ الزمنِ الخالصِ مفتوحاً على نظامِ التغيير الذي لا ينتهي»[٢٩]. إن اللعبَ بحتميةِ التقدم الزمني العلماني و«الحدّ» من وفرة الزمن هما الغلطتان السياسيتان للحركات الإسلامية التي تحن إلى الماضي الديني؛ يكتب بن سلامة: «كان يتم تقريبُ الحاضرِ أكثر فأكثر ومن دون توقف من الأحداث الأولى [للإسلام]، وكان يُدرَكُ كاللوحة الممسوحة للزمن المبكر الذي يلتهم الحاضر بسبب صعوده إلى سطح الزمن المعيش»[٣٠]. هكذا فإن تخطي سياسة الزمن العلماني يعتبر في رأي بن سلامة حاضراً أصبح هشّاً نظراً إلى أنه أُقْحِمَ فيه بشكل لا رجعة فيه ماضٍ لاعلمانيٌّ مُؤصَّلٌ بشكل زائف. عندما تساءل بن سلامة مؤخراً: «ماذا تعني **الرغبةُ السياسيةُ في الأصل** والرعبُ الذي يصاحبها؟ ماذا تعني هذه العودةُ إلى المشاهد الأصلية وإلى الحروب القاتلة التي دارت حولها وباسمها؟» فمن الواضح أن مفهومَ الزمنِ عند بن سلامة، مهما كانت جودةُ تنظيمه، لا يمنح الكرمَ الذي وعد به مبدئيّاً التغييرُ الدائمُ لأولئك الذين يهددونه بالعودة إلى الحركة المندفعة إلى الأمام أو بالابتعاد عنها[٣١]. من ثَمَّ فإن رعبَ الزمنِ الخاطئِ أو رعبَ الزمنِ المأزوم يَنْتُجُ من «حرقَة الأصل» المتعلقة بالخصوصية الإسلامية ومن ثَمَّ المقدسة المرتبطة بالقرآن، والتي تعمل تأويلاتها ومفاعيلها على الحيلولة دون أن يتحول الزمنُ العلمانيُّ إلى نموذج الاكتمال الزمني للتعدد اللانهائي الذي يقترحه بن سلامة بديلاً للزمن المأزوم.

كان بن سلامة يهدف باستعمال لغةِ الرعبِ وهو يتحدث عن الزمن إلى تفسيرِ عنفِ بعض أشكال الإسلام السياسي التي يربطها ربطاً وثيقاً بالشكل

---

(٢٨) Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, p. 317.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٨٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص٣٠.

الأول من الزمن. ويمكن الشعور بالقلق الذي يكمن في كتابه الأول عندما يقول: «دعنا نتذكر أهمَّ الأزمات التي عشناها خلال السنوات العشر الأخيرة: قضية سلمان رشدي، وحرب الخليج، والحروب في البوسنة والجزائر، والصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني، ومنطق الترويع والرعب الذي فرضه التعصب الديني، مثل قضية الحجاب، والفتاوى، واغتيال المثقفين، وإبادة المواطنين الأبرياء»(٣٢). لكنّ لغةَ بن سلامة حول مسألة العنف والإسلام أصبحت أكثر توتراً، بل أصبحت لغةً رؤيوية في كتابه **إعلان العصيان: مخصص للمسلمين وغيرهم** سنة ٢٠٠٥، كما تقوى تركيزه على الإسلام كمصدر للعنف. يبدأ بن سلامة كتابه على هذا النحو: «إن الابتهال الجنائزي والصلاة المجنونة يخولان اليوم لنفسيهما، باسم الإسلام، القوةَ التدميريةَ المطلقةَ. إنهما لا يدخران الحياة البشرية، ولا المؤسسات، ولا النصوص، ولا الفن، ولا الكلمات. فعندما تنشر قوةُ الاسم هذا القدرَ من الدمار، لا يمكن أن نعتبر ما يحدث مجردَ حدثٍ وقع بالمصادفة... لذلك فإن الحاجة ذات الأولوية القصوى التي تنبغي مساءلتها هي الصدعُ الذي مسّ المجال الإسلامي كإرادةٍ يائسةٍ للتدمير والتدمير الذاتي»(٣٣). وليس صعباً أن نفاجأ **بغرابة** إسناد بن سلامة هذا الرعب إلى الإسلام ـ والحال أنه ينبغي للمرء أن يُفاجَأ ـ فمهما كان أيُّ ردٍّ فعلٍ ضد هذه التسمية الأحادية الجانب مستهاناً به أكثر من أي وقت مضى، فإنّ المرء يميل مع ذلك إلى أن يعترف بأن الأفعال المرعبة تُقتَرَفُ باسم كل الأشياء.

إنني أنوي هنا أيضاً توضيحَ كيف يرتبط قلقُ هذا الخطاب ارتباطاً وثيقاً بضرورة علمنة الزمن الإسلامي. فحتى في لحظات التفكير الأكثر وعياً لدى بن سلامة، يتساءل المرء عن مستوى الوعي الذي يُفضِّلُهُ في منطوقاته القلقة، وخصوصاً بالإحالة إلى زعمه أن الذاتَ المسلمةَ «مترسِّبةٌ في وضع تاريخيٍّ يفوق مستوى الوعي»(٣٤). ويتساءل المرءُ أيضاً عما هو غيرُ واردٍ ولمصلحة من عندما يُحَذِّرُ من أن قوى الزمن الحديث المحرِّضة والمسرِّعة

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٣٣) Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission: l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas* (Paris: Flammarion, 2005), p. 1.

(٣٤) Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, pp. 12 and 317.

والدافعة التي تسكِّن المسلمين في «حالةِ تدجينٍ تنويميةٍ» تنشر بصخبٍ مفارقاتٍ تاريخيةً عتيقةً في المجال العام. وتظهر توتراتُ عملِ بن سلامة أيضاً في العبارات الواصفة مثل «نكوص التنمية البشرية» و«النزوع الصبياني للذاكرة». ذلك أن لغته تحمل معها مفترضاتِ الأدوات المُعَلْمَنَة التي تسمح له بتقديم المسلمين التقليدويين وكأنهم مصابون بالدوار خارج الواقع بفعل سحر الزمن المقدس المثير للدوار. بيدَ أن ظلالَ الفزعِ تفعل أكثرَ مما يفعل أسلوب بن سلامة؛ كما أن هذه الظلال تخاطر باختصارِ دائرةِ التحليل التاريخي ـ السياسي للإسلام مع حتميةٍ نفسيةٍ ـ جوهرانيةٍ تُعلِّقُ الذاتيةَ الإسلاميةَ في الخيوط الرفيعة للظروف العلمانية.

* * *

إن التاريخ هو خطاب السلطة، إنه خطاب الإلزامات الذي تستعمله السلطة في عملية الإخضاع؛ إنه أيضاً الخطاب الباهر الذي تستعمله السلطة لممارسة الإغواء والإرهاب والتجميد.

ميشيل فوكو

إن الضغطَ العلمانيَّ لإصلاح الإسلام، الذي ظهر في سياق النقاشات حول ذاكرة فرنسا الوطنية تشكيلاتها الإمبريالية الماضية، وضع المسلمين وعلاقتَهم بالإسلام التقليدي داخل العنف الظلامي لأزمنتهم العلمانية. إن التحرير العلماني للأمة من «التشدد الديني» للإسلام، في وسطٍ ما زال يتردد فيه صدى التداعيات «الإسلامية» لحرب الجزائر، حرَّفَ تشذيبَ الدولةِ الاستراتيجي لتطرفها الاستعماري، أي «فظائعَ» تاريخها الوطني. وفي سياق الاندفاع إلى علمنةِ زمنِ الإسلام، نتج الانسيابُ الحتميُّ لـ«حالة الإسلام الشاذة» الراهنة المحفِّزة للرعب منن الخطابات العلمانية للحكم السياسي والتماسك الاجتماعي[٣٥]. وقد اعتبر عددٌ كبيرٌ من سكان فرنسا أن العنفَ

(٣٥) يبدو من خلال هذه النقاشات أن دعم السيادة الفرنسية من خلال عقلنة ومن ثَمَّ شرعنة نشر العلمانية في المستعمرات الفرنسية يعني تجديد ماضيها الاستعماري وإعادة صياغة عنف البعثات الاستعمارية في الجزائر كجزء «استثنائي» من التاريخ الوطني الفرنسي. هكذا، فإن خطاب الاستثناء المتعلق بالتدابير الأمنية التي اتخذتها فرنسا في أعقاب أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر اتبع تقليداً مترسخاً في المستعمرات، حيث تم مثلاً إصدار قانون حالة الطوارئ ووضعه حيز التنفيذ. إن كثيراً ممن تفاعلوا مع قانون ٢٠٠٤، مثل أولئك الذين وقعوا على العريضة التي تم إطلاقها بمناسبة =

الاستعماريَّ نقطةٌ شاذةٌ في تاريخ تطور وترسيخ القيم الجمهورية الفرنسية التي لم تستمر في الجزائر الاستعمارية إلا من خلال الترحيب المزعوم لأهالي الجزائر بهذه القيم. ومن ثَمَّ فإن ديمومةَ عنفِ الدولةِ البنيويِّ تسندها انفعالاتُ الذكرى والإنكارُ الممزوجةُ مع التفاؤل بشأن الحكومة الفرنسية باعتبارها الحلَّ الدائمَ لأزماتِ الإسلام المستمرة ومستقبله[٣٦]. وفي «أحسن» الأحوال، تم تكرارُ التفاوتات البنيوية للنظام الاستعماري الفرنسي واستمرارياته كمواجهةٍ بين ذاكراتٍ متنافسةٍ ـ وهي ذكريات الاستعمار «الجيدة» في مقابل ذكريات الاستعمار «السيئة» ـ كانت في حاجة إلى أن تكون متوازنةً «بشكل منصف»، أي إلى التظاهر بأن «توازنَ» التاريخِ يستلزم بحكم الأمر الواقع توازنَ السلطةِ. وفي أسوأ الحالات، فإن الاستمراريةَ البنيويةَ للعنف الاستعماري الفرنسي استمراريةٌ «مغشوشةٌ»، لكن فقط كي يتم إحياءُ هذا العنف كشبح ديكينزي(*) إسلامي لماضي الجزائر الذي يهدد مستقبل أولئك الذين لم يرحبوا بالمعركة المتواصلة التي تخوضها القلوبُ العلمانيةُ برباطة جأش وتفاؤل. ومن ثَمَّ فإن السؤالَ الذي يجب طرحه هو كيف يمكن لنا أن نتوقع من «الإسلام» أن يكون متوازناً إذا كان مجبراً على السير فوق حبلٍ مُوَتَّرٍ مشدودٍ بين تواريخ مخيفة وأزمنة مستقبلية رؤيوية، حبلٍ عقدته القوى العلمانية التي أسكرتها السلطة الاستعمارية.

= «مسيرة الأهالي» في أيار/مايو ٢٠٠٥ والذين شاركوا في المظاهرات، اعتبروا الضبط المتزايد للمسلمين دليلاً على الاستعمار المتواصل للأنشطة داخل الجمهورية وعلى المفاعيل المستمرة لمشروع الإمبراطورية الفرنسية. وعندما اندلعت أعمال الشغب في ضواحي باريس في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥ وتم تطبيق حالة الطوارئ في البداية في العاصمة، تزايدت الدعوات إلى تحرير الجمهورية من الاستعمار وقوَّت الاقتناع بأن المشروع الاستعماري الفرنسي ما زال حيّاً وفي حالة جيدة، ولو أنه يمارس الآن داخلياً.

(٣٦) للاطلاع على مناقشة بنجامين ستورا لحنين الفرنسي وسوداويته بخصوص الجزائر الفرنسية المفقودة: انظر Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli* (Paris: La Decouverte, 2006).

إن مؤلفَيْ كتابِ **الكسر الاستعماري: المجتمع الفرنسي في ظل الإرث الاستعماري** المنشور سنة ٢٠٠٥ أقل ابتهاجاً بخصوص فقدان الذاكرة الذي عاناه طويلاً الوعي التاريخي الفرنسي وإمكانيات المرونة الاستعمارية. يسلط كتابهما الضوء على الكيفيات التي تم بها دعمُ السياق الاستعماري في العاصمة الفرنسية ويدافع عن تطوير مقاربة غير نسقية تكشف كيف تم إخفاء التواريخ وتشويهها، وكيف تم تعميم فقدان الذاكرة، وكيف تكسرت الذاكرات، وكيف تم بتر التاريخ الاستعماري. انظر: Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, and Sandrine Lemaire, eds., *La Fracture coloniale: La Société fran5aise au prisme de l'héritage colonial* (Parisı èditions La Découverte, 2005), p. 13.

(*) نسبةً إلى الروائي تشارلز ديكنز.

ظهر موضوعُ استمراريةِ السلطة مرة أخرى من خلال انتقال سياسة الإمبراطورية إلى المستوى العالمي وزاد من رهانات الإمبراطورية خارج السياق المحلي للبلدان المستعمرة السابقة. إن النقاشَ الذي أطلقه صدور كتاب **الإمبراطورية** لكل من هارت ونيغري سنة ٢٠٠٠ انصب على مسألة إعادة الإنتاج الثابتة للسلطة والقوة الإمبراطوريتين وعلاقتها بالزمن(٣٧). لكنّ الكثيرَ من المعلقين رفضوا حركةَ الإجمالِ (Totalizing Move) التي اقترحها المؤلفان في معالجتهما للانتقال النمطي من السيادة الإمبراطورية الأوروبية إلى بلوغ أوجها في نظام «الإمبراطورية» عبر الوطني وغير المحدود الذي يجسد الشموليةَ المطلقةَ لوحدة السلطة. وبالفعل، إن الحالة الفرنسية، التي قامت فيها السياسةُ العلمانيةُ لحكم الدولة بإضعاف الاختلاف الديني الشديد داخل الحدود الوطنية، توضح أنه بغض النظر عن عظمة الطموح الإمبريالي، فإنه يمكن تشغيلُ الإمبراطوريةِ ورهاناتِ عملية الإجمال التي تصرّفها في نطاق محلي ذي مجال ترابي محدد.

إضافة إلى ذلك، تكمن فائدةُ استدلالِ هارت ونيغري أيضاً في إثارة الانتباه إلى الارتباط الشديد للسيرورة **الملائمة للعصر الخاصة بالإمبراطورية** بشروطها الأفقية. يستغل هارت ونيغري فكرةَ استمرارية الزمن البنيوية المهيمنة في تصورِ عمليةِ ضبطِ وظيفةِ الزمن في علاقتها بالإنتاج الإمبراطوري للسلطة، ويحاججان بذلك على أن الإمبراطوريةَ «تحتوي الزمن برمته داخل أساسها الأخلاقي». ويضيفان: «تستنفد الإمبراطوريةُ الزمنَ التاريخيَّ، وتُوقِفُ التاريخَ، وتجمع الماضي والحاضرَ داخل نظامها الأخلاقي الخاص. وبعبارة أخرى، تقدم الإمبراطوريةُ نظامَها كنظامٍ دائم، خالدٍ، وضروريٍّ»(٣٨). إن مثالَ الدولة الفرنسية التي تحاول جعلَ تاريخَها الوطني يتساوق مع العصر يوضح ضرورةَ الحفاظ على موقفها الأخلاقي كمركزٍ متواصلٍ للحكم في سياقِ الماضي الإمبراطوري. إن كونَ ذلك يستتبع تفاوتَ ذاتيات المسلمين التقليديين وانفعالاتهم وزمانياتهم يوضح كيف تتوقف هذه المحاولاتُ على الهيمنةِ القوية للزمن العلماني وقدرتِه على إضفاء التجانس

(٣٧) Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press , 2000), pp. xiii-xv.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١١.

اللتين يدعمهما طموحُ الدولة الوطني والإمبراطوري. هكذا أمكن لهارت ونيغري أن يفهما انفصالَ الزمانيات التقليدية للزمن الإسلامي عن الزمن التقدمي للحداثة كنتيجةٍ حتميةٍ للطريقةِ التي سخّرتْ بها مقاليدُ السلطة ووكلاؤها المجتهدون الزمنَ ـ ومن ثم فإن توليدَ الزمنِ يطرح فعلَ الهيمنةِ الدائمَ للسلطة كحلٍّ للأزمات المتكررة. وبهذه الطريقة، يمكن للمرء أن ينظر إلى مفهوم الزمن العلماني ليس كمفهوم تعميمي وتجميعي، وإنما كمفهوم يتضمن آلياتِ التجميعِ التي يتبناها ويمكنّها من الاشتغال، ولو بشكل متقطع ومتباين.

إن الحديثَ عن الاستراتيجياتِ الإمبراطورية أو الوطنية للحكم وكأنها تشتغل بطريقةٍ متماثلةٍ يعني تعميمَ هيمنةِ سلطةِ الدولة في فعلِ قوةٍ منسجمٍ وأحاديٍّ. ولذلك فإن الحججَ المقدمةَ ضد أطروحة هارت ونيغري تركز على دفاعهما الملتبس عن فهم حتميٍّ للإمبراطورية كنظامٍ توسعيٍّ قائمٍ سلفاً، ذي أهدافٍ غائيةٍ ذات سمةٍ إطلاقية[٣٩]. ومع ذلك، يمكن لتراجعٍ فوكويٍّ من الأفق الملتبس لادعاءاتهما أن يغيّر رأساً على عقب صلابةَ الإمبراطورية التي يجادلان فيها. إن هذا الهدفَ الأكثرَ تواضعاً المتمثلَ في دراسة النحو العميق لصلابة الإمبراطورية وأركيولوجيتها، أي المحور العمودي لطابعها المادي، يتجنب الميولات التجميعية لادعاءات هارت ونيغري. ويقتضي ذلك أولاً تجريبُ مقاربةِ فوكو الجينيالوجية التي ترى أن التاريخ لا يحيل إلى أيّ ذاتٍ متعاليةٍ «تقبض على هويتها الفارغة طوال التاريخ» والتي تشتغل قدرتُها القمعيةُ في موقعٍ داخل البنية الفوقية[٤٠]. يعرض فوكو في دروسه التي ألقاها في الكوليج دو فرانس، والتي تحمل عنوان **يجب الدفاع عن المجتمع**، كيف تنظم القوةُ وتعزز بنياتِ السلطة. يقول هنا إن «السلطةَ استمراريةٌ للحرب بوسائل أخرى»، مؤكداً أن «علاقاتِ السلطة... راسخةٌ في علاقةِ قوةٍ أقيمت بواسطة وداخل الحرب وداخلها في لحظة معينة من الزمن يمكن تحديدها تاريخيّاً... وبعبارة أخرى، تجيز السياسةُ وتعيد إنتاج اختلال

(٣٩) Ann Stoler, «On Degrees of Imperial Sovereignty,» *Public Culture*, vol. 18, no. 1 (Winter 2006), pp. 125-146.

(٤٠) Michel Foucault, *The Order of Things* (London: Tavistock, 1970), p. 83.

توازن القوى وإعادة إنتاجه الذي يتمظهر في الحرب»[41]. يحظى استدلال فوكو هنا بأهمية أكبر نظراً إلى أن تصوراته الجينيالوجية للسلطة، باعتبارها سلطةً «منتشرة» و«موجودة في كل مكان» وسلطةً «ذاتية» وتذويتية في آن معاً، بذلت جهوداً كبيرة لإضفاء النسبية على السلطة، وسوَّت بذلك تصوراتنا لأفعال القوة ومفاعليها المادية المتواصلة. إن عملية إضفاء النسبية على السلطة، التي تدمج القوةَ بالسلطة، تشوش بطابعها اللاتاريخي على استمرارية التاريخ (أو ما سماه الفيلسوف إيان هاكينغ أنطولوجيا التاريخ، أو الأنطولوجيا التاريخية التي لا تزال آثارُها مترسِّبةً في حاضرنا)[42]. وبعبارة أخرى، إن الموافقةَ على فكرة أن البنيات التاريخية بنياتٌ مرنةٌ لا يعني توقعَ أنماطِ تطابقٍ متعاليةٍ، بل يعني الموافقةَ على أن بعض البنيات تستقر في خرائط الاستمرارية المادية.

في سياق النقاشات الدائرة حول إخماد بعض مظاهر الحضور العسكري الفرنسي في المستعمرات، تقف الحربُ الجزائريةُ كنقطة ارتكاز للعلاقة الخالدة بين القوة والسلطة، وهي العلاقة التي تكون فيها الحربُ، كما يقول فوكو، «نقطةَ التوتر الأقصى» للسلطة التي تبدو «علاقاتُ قوتِها ظاهرةً للعيان»[43]. إن لاستدلال هارت ونيغري، بمعية استدلال فوكو، فائدة في توضيح كيف يمكن لنا ألا نخلط بين القوةِ، ولو كانت في أوجها كما هي الحال في حرب الجزائر، والتنظيمِ المتواصلِ لمفاعليها وتعقيداتها السياسية،

---

(41) Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1876* (London: Penguin Books, 2004), pp. 16-17.

(42) يتمركز الكثير من الخلط في القطيعة التي أنجزها فوكو في كتابه **أركيولوجيا المعرفة** مع تأييد مدرسة الحوليات للاستمرارية التاريخية. انظر:

Michel Foucault, Archeology *of Knowledge*, translated by A.M. Sheridan Smith (New York: Routledge, 2002).

لكن، وكما يذكرنا هاكينغ بذلك، «لم ينكر فوكو، وهو في قمة حماسته للتغيرات المفاجئة للمعرفة، أهمية منهج **الحوليات** وهي تسعى إلى دعم الاستقرار». انظر:

Ian Hacking, *Historical Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), p. 83.

يقصد فوكو، بحسب رأي دريفوس ورابينوف، أن البنيات التاريخية تحافظ على استمراريتها حتى وإن لم يكن من الممكن اعتبارها بنيات لاتاريخية. انظر:

Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983), p. 15.

(43) Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976,* p. 46.

من جهة، ووحدتها التجميعية أو قدرتها على التوحيد من جهة أخرى. إلا أن ذلك لا يتعارض مع واقعة أنه حتى وإن لم يتم نسخ البنيات الاستعمارية على نحو متجانس بعد عدة قرون في السياق الفرنسي، فإن علاقات القوة التي نظمتها واستخدمتها تلك البنياتُ تم ترسيبها ماديّاً وإعادة إنتاجها حتى في حالة عدم استقرارها. لذلك يمكن للمرء أن يتفق مع أولئك الذين ينتقدون الادعاء السهل بأن الاستعمار الفرنسي ما زال حيّاً في العاصمة ما بعد الاستعمارية، وأن يجيبهم: «تماماً». لكن يمكن للمرء أيضاً أن يعتبرهم مخطئين في التعتيم على مسألة القوة الكامنة في استراتيجيات الحكم الفرنسي مع الإنكار التبسيطي للتكافؤ الذي لا يحول دون التسليم بالقوة **الملائمة للعصر** الخاصة بضربات السلطة، أي تلك التي تدعم وتخلِّد أفعال الهيمنة التي يمارسها الزمن العلماني. بالطبع، لن يخدم هذا الاستدلال أولئك الذين هم في حاجة إلى ملأ المعسكر «الخيّر» في النقاش الدائر حول الشرعية الدائمة للحكم الفرنسي نظراً إلى أنه من السهل للمرء أن يدّعي البراءة بنفي الهوية والتطابق عن انسجام شخص معين، بحيث يمكنه أن يضيف التفاصيل في وقت لاحق على هواه. كما أنه من السهل على المرء أن يبعث الهويةَ في أشكالٍ أخرى بواسطة الاستغاثة الكاذبة كي يتم تسريع التكافؤات داخل إطار الزمن العلماني في الوقت الذي يدعي أنه لا يفعل ذلك.

إن تأويلَ الزمن في فكر بن سلامة وشبل باعتباره زمناً يتقدم إلى الأمام بشكل حتمي وإيجابي يتم استعماله بقوة ضد المفارقات التاريخية العنيفة لأزمنةٍ إسلاميةٍ ماضيةٍ. إن هذا الخروجَ من المفارقة التاريخية محاولةٌ حديثةٌ لتحرير مستقبلٍ علمانيٍّ بواسطة إرجاع هذه الأزمنة الماضية إلى أبعد أعماق الزمن التاريخيّ. فالتنبؤاتُ الماضيةُ بأزمنةٍ رؤيوية قادمةٍ تضع داخل الحركة التاريخية، إن صح التعبير، الوظيفةَ والسلطةَ السياسيتيْن لليبرالية العلمانية التي تكشف ادعاءاتُها وتطلعاتُها البنيويةُ عن تصورٍ خاصٍّ للتاريخ التقدمي. في هذا السياق، يدعونا هارت ونيغري إلى أن نفكر على الأخص في كيف يُنْتِجُ الزمنُ المسيطرُ ويَنتُجُ عن التعديلِ القَلِقِ وإعادةِ تنظيم عدم انتظامات الزمن والأزمنة الماضية والأزمنة المستقبلية التي تثبّتَ وتدعّم ديمومةَ سيطرته. إن ستولر، أهم نقّاد هارت ونيغري، محق في اعتبار هذه العملية **ترسباً** تاريخياً لـ«غياب المرجعيات التاريخية وكثافتها المتعاقبة»، وهي

المرجعيات التي تسعى الإمبراطورية إلى تدبيرها عندما تنهار داخلها اختلافاتُ التاريخ والزمن[٤٤]. إذ يعرّف هارت ونيغري هذه العملية كقدرة الإمبراطورية على تقديم نفسها وكأنها تعيش على الدوام في أزمةٍ ينبغي تجاوزُها بغية تمكين الإمبراطورية من إعادة بناء سِجلٍّ إمكانياتها[٤٥].

تبيّن دراسةُ أعمالِ هؤلاء المفكرين أن المشاعرَ الرؤيوية تشتغل كأداةٍ لفَصْلِ الإسلام التقليدي عن الزمن العلماني الحديث؛ حيث إن انهيار مرجعياتٍ تاريخيةٍ مختلفةٍ وإعادةَ ترتيبِ الزمنِ التي يستتبعها ذلك الانهيار دَعَّمَتْها الخطاباتُ المنتجة للرعب حول عنف الإسلام. ومن ثَمَّ فإن الإعلانَ عن «أزمة الإسلام» يعني الإعلانَ عن الإمبراطورية المتأزمة، وتدخل كلُّ واحدة من الأزمتين في تكوين الأخرى كي تقدم الإمبراطورية المتأزمة التنبؤ المبشِّر بدورها في المستقبل. ومن الأهمية بمكان بالنسبة إلى دراسة إنتاج الزمن الإسلامي العلماني أن نفهم كيف يشتغل التوقعُ الرؤيوي كتقنيةٍ للاستقرار الذاتي أساسيةٍ وملازمةٍ للمشاريع العلمانية الحديثة، وذلك في اللحظة نفسها التي تنطوي هذه الأخيرةُ على الاستراتيجيات المزعزعة للاستقرار المتمثلة في ربط الحاضر ببُناه التاريخية وفصله عنها[٤٦]. إن الشعور الرؤيوي في الزمن الحديث يعمل، من خلال إعادة تنظيم الماضي بحريةٍ من أجل خدمةِ مستقبلٍ علمانيٍّ مثالي بشكل تدريجي، على ضمان أن لا تُربِكَ فوضى بعض التواريخ تسريعَ الاستقرار التدريجي للزمن الحديث. إن المخيال الكارثي، الذي يدعم عاطفيّاً تأويلات هؤلاء المصلحين المسلمين للإسلام، يقتضي الانطلاق من ضرورة أن يكون تشبثهم الطوباوي بالمبادئ الليبرالية العلمانية مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً برؤية نبوئية للإسلام تقوم بانتقاء أزمنته الماضية. إن الإسلام المعني في هذه الحالة، الذي تتم غربلته مع عنف حرب (أو حروب) الجزائر والانبثاق اللاحق للحركات الإسلامية في شمال أفريقيا والشرق الأوسط، يستوجب موقفاً رؤيوياً وتنبؤياً في الحاضر الذي يعزل التفاصيلَ والطبقاتِ كي تتم مواصلته بعد ذلك في شكل

(٤٤) Stoler, «On Degrees of Imperial Sovereignty,» p. 127.

(٤٥) Hardt and Negri, *Empire*, p. 21.

(٤٦) Hacking, *Historical Ontology*, p. 193 ff.

مخاوف بشأن الدور الراهن للإسلام في السياسة الدولية(٤٧). هكذا، فإن عنفَ الحروب والنزاعات في فلسطين والجزائر والبوسنة وغيرها يعاد بناؤه من أجل مساندة إدخال العلمانية والقيم التي تعد بها وتتشدق بها، وكذا من أجل التمرّن على اعتبار الإسلام الحاملَ المشروعَ للعنف. كما أن ضمان اعتبار المسلمين كأعداء في الماضي والمستقبل يؤمّن الاستقرار الضروري لاستمرارية السياسة العلمانية المحدَّدة والقائمة سلفاً بواسطة الحكم التوقعي عليها كسياسةٍ لا يمكن أن تتوافق مع الإسلام أو تُختَزَلَ فيه.

علاوة على ذلك، إن التفافَ الإسلام العلماني على الخطاب العلماني الحديث المتعلق بالنزعة الرؤيوية يتمثل في الوعد الذي تقدمه دعواتُه إلى إصلاح التقليد والتاريخ الإسلاميّين بـ«تدمير» «**ماضيه**» الذي يجب **إنقاذُ** المستقبلِ (مستقبله) من براثنه. يرتكز تبني المثل العليا الليبرالية العلمانية على تَخيُّلِ تجديدٍ سيسمح للمسلمين بالتخلص من هذا العنف وعلى تخيُّلِ تحويلٍ للمعايير والممارسات المتجسّدة الدينية التقليدية الإسلامية. إن النزعة الرؤيوية التي تنبثق من داخل الحدود المحيطة بالإسلام تستند إلى **حاضر** هؤلاء المصلحين الذي يجمع بين إصلاح الإسلام وتاريخه ويفصل بينهما في آن معاً. وهو بذلك يشتغل في علاقة بالقيمة الأخلاقية المسنَدة إلى المجتمع العلماني بوصفه جنَّةَ عدنٍ جديدةً للحرية السياسية والاقتصادية التي تُطرَح وتوجد في علاقةٍ بإسلامٍ تاريخيٍّ من نوع خاص، إسلامٍ تتوافق تقاليدُه مع المثل العليا العلمانيةً ما بعد المسيحية ومع المسارِ التقدمي للتاريخ الطوباوي. إن استلزامَ اللحظةِ الطوباويةِ في تفكير هؤلاء المثقفين حول الإسلام لأخلاق ممكنةٍ (خلافاً لمقابِلاته ما بعد المسيحية أو اللادينية) هو ما يدعم ما سماه كوزليك «الطوباوية التي تجد نفسها ملزمةً بإعادة إنتاجها باستمرار»، والتي تتحقق من خلال «إعادة الإنتاج المتواصلة لعدوها [الذي

(٤٧) من أجل الاطلاع على مناقشة للسياسات التنبؤية التي تم تطويرها في قانون الشؤون الأمنية في أوروبا، انظر:

Frank Peter, «Political Rationalities, Counter-Terrorism and Policies on Islam in the United Kingdom and France,» in: Julia Eckert, ed., *The Social Life of Anti-Terrorism Laws: The War on Terror and the Classifications of the Dangerous Other* (Bielefeld: Transcript, 2008), pp. 79-108.

تقدّمه هذه الكتابات في صورة الإسلامي] كوسيلة تحافظ بها على استمراريتها»(٤٨). يتم اختزال هذه اللحظة الرؤيوية في المستوى المفاهيمي الذي يقترح بموجبه هؤلاء المثقفون باستمرارٍ ثورةَ/ إصلاحَ الفكر الإسلامي اللذين يُعتبَران ضروريّيْن للنهضة السلمية للإسلام في المجتمع العلماني. ويقتضي ذلك في رأيهما استئصالُ ما يعتبرونه تأويلاتٍ متطرفة للإسلام. هكذا فإنهم يرفعون إلى سطحِ حاضرِ التاريخِ ومستقبلِهِ مناهجَ هذا التفكير الإنسي (مثل العقلانية التعددية للمعتزلة والنزعة الإنسانية عند بعض الفلاسفة أمثال ابن رشد وابن مسكويه) التي تم دفنها في ما يعتبرونه لاهوتاً إسلامياً للخراب والانحطاط والعنف(٤٩). إن دعواتِهم إلى إصلاحِ الفكر الإسلامي في ضوء مفهومِ الثورةِ لدى كوزليك تضاعف حركةَ تعبئةِ التاريخِ من خلال الاحتمال الحتمي للمستقبل. ومن ثَمَّ فإن تغييرَ مستقبلٍ إسلاميٍّ محتملٍ يُغيّرُ النظرةَ إلى الماضي بإحداثِ قطيعةٍ ثوريةٍ تفكك مكانَ وزمنَ الاختلاف التقليديّيْن (الخاصيْن في هذه الحالة بالتقليد الإسلامي). فضلاً عن ذلك، يحرِّر الإصلاحُ الإسلاميُّ مستقبلاً جديداً في النقاط التي يتقاطع فيها التقدمُ والكارثةُ من خلال ابتكارِ ماضٍ جديدٍ وأكثرِ كارثية.

تقيمُ الادعاءاتُ التي يقدّمها هؤلاء المثقفون حول المفارقة التاريخية للإسلام تمييزاً بين أغنياء الزمن الكرونولوجي السليم وفقرائه، ويتوقف ذلك على المكانة التي يشغلونها في الترتيب التاريخي الصحيح للزمن، إلا أن موضوعَ المفارقة التاريخية لا يطرح فقط مشكلةَ غيابِ التجانس بين الزمن الإسلامي والزمن الحاضر؛ بل إن الزمن الحديث يبقى بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين، وبدرجات متفاوتة، موجَّهاً بطريقة غائية، ومن ثَمَّ يجب عليه أن ينفصل عن هذه الأزمنة الماضية التي يُنْظَرُ إليها كمعوقات لتقدمه. هكذا إذاً، فإن الحيادَ المزعومَ للزمن العلماني ودرجاتِ تقدمه التاريخي تفلت بالكاد (إن استطاعت) من المبدأ الثوري للزمن الذي يمنع الإسلامَ من بلوغ

(٤٨) Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, p. 54.

(٤٩) للاطلاع على مناقشة بن سلامة وشبل لأهمية إرث ابن رشد في إصلاح الإسلام المعاصر مثلاً، انظر:

Benslama, *Déclaration d'insoumission: l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, p. 8, and Chabel, *Manifeste*, p. 19.

الحداثة. إن الإقصاء العلماني للأزمنة الإسلامية الماضية - باعتبارها ماضياً متجاوَزاً - يرفض الأساس الجوهري لأزمنة المسلمين الماضية المتواصلة ومشروعيتها. ولا يسمح ذلك بربط الإسلام بكرم الزمن العلماني المتجانس والتزامني الذي يدافع عنه أولئك المفكرون. إن الفعاليةَ الرؤيوية - التي يحتوي عليها برنامجُ بن سلامة المفتوحُ المتمثل في إضفاء التجانس على تواريخَ مختلفةٍ عديدةٍ والإخبار بها - تقوم على عملية إدغام هذه التواريخ في حاضرٍ علمانيٍّ حديث يقمع الاندفاعاتِ التاريخيةَ الأولى للإسلام. ويتم بذلك الاختزال الرهيب للنتائج التي تؤدي إليها هذه الاندفاعات في عنفٍ خالصٍ. ووفقاً لذلك، فإن الحجج التي يقدمها هؤلاء المفكرون على غياب التزامن بين إيقاعات الزمن المختلفة والنغمات التوافقية المشاكسة لحوافزهم الإصلاحية تكشف أن الرهانَ يتجاوز مجردَ مشكلةٍ تتعلق بنشاز التسلسلات اللازمنية؛ وتضع هذه الحجج حتماً المسلمين تاريخياً في ذاتيةٍ جامدةٍ ومتخشبةٍ أو، في أفضل الحالات، تتصورهم كعالقين في مفارقةِ فعلٍ راكدٍ وعنيفٍ. إن اعتبارَ المسلمين ذواتاً سلبيةً للـ«ركود البنيوي» للإسلام أو الإلقاء بهم في إيقاع التعبئة الحديثة يسمحان لشبل وبن سلامة بتقديم المسلمين من جديد كأطفال تُعَطِّلُ نوباتُ غضبِهم الزمنيةُ الصاخبةُ والعنيفةُ المجالَ العلماني الصحيح، بل أكثر من ذلك، عندما يتفق هؤلاء المفكرون على أن الأزمنة الاستعمارية أثرت سلباً في المسلمين، فإنهم يلتزمون صمتاً رهيباً بخصوص الطريقة التي يجمعون بها بناءاتهم للزمن العلماني - فحتى وإن كان الكثير لا يزال عالقاً بالحاضر، فإن بعضَ الأزمنة الماضية ليست على ما يبدو سوى ماضٍ ولا تحتاج إلى أي إصلاح. وفي المقابل، تعمل النبرات التوافقيةُ للانسجام العلماني، مع أجواء التجانس الموضوعي، في وقت واحد على إعادة تنظيم عنفِ التواريخ الاستعمارية العلمانية خارج الزمنية العلمانية مع خطابات رؤيوية يرتفع صوتها أكثر من أي وقت مضى حول الأزمنة الماضية الإسلامية المُسْقَطَة في الأزمنة القادمة. حينئذ، إذا كانت المثلُ العليا السياسيةُ الليبرالية العلمانيةُ تشتغل بشكل خلاصي على إعادة تصوُّر المعايير الإسلامية، فذلك نظراً إلى أنه يتم تنظيمها وتحفيزها بالمخاوف الكارثية من الإسلام في **الزمن غير المناسب** والإسلام **غير المناسب في الزمن**. هكذا، تعمل فعاليةُ الشعور الرؤيوي على إنتاجِ تصورٍ لزمنٍ تقوم أبعادُه الزمنيةُ بعطف الماضي والحاضر والمستقبل على بعضها بعضاً، أو تقوم بمضاعفة الماضي

والمستقبل على بعضهما بعضاً بطريقة غير متكافئة. ونتيجة لذلك، تمَّ استعمالُ عمليةِ اختزالِ وتثبيتِ الإسلام في العنف كدعامةِ إطارٍ للزمن العلماني الذي، بفعل إيمانه الراسخ بكفايته السياسية، أعاد تعزيز الذاتية الإسلامية من أجل تعبئتها العلمانية.

بيّن هذا التحليل للإنتاج العلماني للدين كيف ظهر الشبحُ الإمبراطوريُّ الذي حذّرنا منه هارت ونيغري على سطح الزمن العلماني من خلال فهرسته لمسلّمات الزمن التقليدي التي أُدخِلَتْ بعد ذلك إلى الرعاية العلمانية للمجتمعات الحديثة. إن الزمن، في السيلِ الهادرِ للسلطة وادعاءاتها، يخفي منتوجاته الخاصة ويخمدها، ويغطي بشكل استراتيجي شبكات هيمنته وينشّط أطرافَه وأعماقَه في زحمة التاريخ الغارق في التفاوتات البنيوية. إن الزمن العلماني، الذي يعاني الظلم الملازم لزمنيته، يحدِّد العلاقاتِ الإمبراطوريةَ ويعزز تفاوتات المشاهد السياسية. فهو عندما يدّعي الشفافية والحياد، فإنه يرهن البنيات السياسية في السياقات الحالية للأزمنة الماضية الاستعمارية التي يَتَرَسَّبُ دافعُها السياديُّ بعناد ويُودَعُ ويُبْنَى في الزمن الحاضر. إن دعائمها تتضمن وتسبب في الوقت نفسه تكاثرَ النزاعات التي تُقلِّصُ وتُعَتِّمُ الطابعَ المعقدَ للسلطةِ نفسِها. إنها تحدد بذلك التعاقبات والتسلسلات الزمنية التي يُحتَفَظُ بظاهرها البنيوي لخطابات الزمنيات غير العلمانية ما قبل الحديثة. وبصيغة أخرى، إن ما يختفي خلف التعارضات الثنائية بين العنف الإسلامي والسلم العلماني هو مكرُ الشرعنة الذاتية الخاص بالهبة المتزايدة لمعانقة الليبرالية التي تُنْتِجُ شبكةُ سلطتِها التنظيميةِ مجازَ العنف الإسلامي وتَسْتَعْمِلُهُ في صناعة تواريخ تقدّمية. إن زمنَ الإسلامِ وتواريخَه، والتقاليد التي تكوّن حياة المسلمين، ليست مضطربةً ومعوجةً، بل إن كثيراً منها تم تفكيكه: في حالاتها الأكثر تطرفاً، مُمزَّقة ومُزَاحَة من الداخل والخارج؛ وفي حالاتها المنظورية، منتشرة ومنحلّة بدهاء، مشفَّرَة ومعادة التشفير داخل الشبكات الليبرالية للسلطة العلمانية.

لقد تَحدَّتْ أشكالُ الزمن المترسبة والناشئة من الناحية السياسية تفكيرَنا في الزمن المهيمن والتعقيدات والتركيبات المشاكسة التي ينتجها، ويشمل هذا التحدي تصورَنا للزمن كإمكانية لما هو أكثر من زمن واحد يشتغل، أي إمكانية اشتغال أكثر من زمن إسلامي واحد (أو أكثر من زمنين: الزمن

الحديث والزمن ما قبل الحديث). لكن ذلك يعني أيضاً **عدم** التفكير في الزمن فقط من خلال التعدديات والتقاطعات، التي تقتضي دوماً القوة التكوينية لإطارٍ موحَّدٍ وراسخ يفرض تماسكه. إن نماذج الزمن التي لا تنفي قدراتها الإكراهية أو التي تدركها فقط كَبَسْطٍ متواصل لتواريخ علمانية خالصة ومكتفية بذاتها خاصة بثقافات مختلفة (ثقافات لن تحل تِيهَهَا أو حتى المواجهة الوحشية بينها) تقتضي التفكيرَ في انفتاح زمنيات مختلفة **على** الزمن العلماني والبحثَ عن انفصالاتها واتصالاتها المتقطعة مع بعضها بعضاً والقدرة على تعطيل مختلف الأزمنة الماضية. إن التوافق مع أعمال طلال أسد أكثر وضوحاً هنا؛ ذلك أن ادعاءه لدائرية الزمن وطبيعته المتداخلة الذي تقوم زمانياته المتنافرة بفصل الأزمنة الحاضرة عن الماضي من أجل الكشف عن التجارب المختلفة، تدفعنا إلى التفكير في المجالات المتنوعة للتنبؤ والتوقعات والتزامنات التي توجد خارج الحدود المتجانسة للزمنيات العلمانية الخطية[٥٠]. إن الشروط والإمكانيات التي ستسلط الضوء بشكل أوضح على التوترات الثنائية بين الأصول العنيفة والأزمنة المستقبلية الكارثية تتوقف على قدرتنا على تحديد انتقال التحقيق العلماني للتقدم إلى نشر سيطرته الخاصة. وأخيراً، هل الزمن العلماني غير مهتم بصيانة وإعادة إنتاج المفارقة التاريخية لبعض أشكال الزمن التي يدعي فيها أنه يشتغل بثبات من أجل تبرير وجوده كزمن لاديني؟ ألا تتمثل أفضلُ طريقةٍ لإبطال تحدي التفكير في أنطولوجيا الحاضر في إخماد تعدديتها المادية والجذرية بواسطة الأساس المنطقي المصطنع لليبرالية التي يجب فيها على الاختلافات المعقدة أن تشتغل معاً؟ إن إحالة الزمن الإسلامي التقليدي المنطوي على مفارقة تاريخية هي الخدعة النهائية للقولبات والخلاصات النبوئية التي تجعل من الممكن إحداثُ خرقٍ في حاضرِ ممارسةِ السلطة. إنها ليست سوى وظيفةِ التقسيم التي يستعملها الزمن العلماني، الذي يتاجر بالاختلاف، حفاظاً على ذاته ـ استعادة وجود زمني آخر كحدث في الحاضر ـ من أجل طمس هذا الحاضر دائماً وأبداً.

---

(٥٠) Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, pp. 178-180.

أليست انفصالات الزمن بالضبط هي المكان الذي يجب أن نفكر فيه في السياسة، التي ليس جوهرها، كما يذكرنا رانسيير بذلك، هو الإجماع الهابرماسي، بل هو الاختلاف؟، انظر:

Jacques Rancière, Solange Guenoun, and James H. Kavanaugh, «Jacques Rancière: Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement,» *SubStance*, vol. 92 (2000), pp. 3-24.

الفصل الخامس

العلمانية و«العنف الديني» والمخيال الليبرالي(*)

براين غولدستون

أصبح المفكرون الذين يغطون الطيفَ السياسيَّ والقانونيَّ، على مدى السنوات القليلة الماضية، أكثرَ هوساً بتحديد الأسباب والعلاجات الممكنة لأفعال العنف التي يُفتَرَضُ أن لها دوافع دينية. إنهم الخبراء الذين عادوا بلهفة، منذ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، إلى هذه الأفعال بهدف التوصل إلى فهم أفضل لطبيعة «الإرهاب الديني» ـ الذي تمت مطابقته فوراً مع هذه الاعتداءات طبعاً[١]. انطلاقاً من هذا الانشغال المتنامي، ليس هدفي في هذه المقالة هو فقط الوقوف على المواقف المتنوعة والمتعارضة غالباً التي تضمنتها هذه النقاشات، وإنما أيضاً تقييم صورة والعنف الديني نفسه

(*) عرضتُ صيغاً أولى لهذه المقالة في جامعة هوفسترا، وذلك ضمن فريق «التقليد الليبرالي وأساليب الحياة والاختلاف» في واشنطن التابع للجمعية الأمريكية الأنثروبولوجية سنة ٢٠٠٧. أشكر طلال أسد ودانييل كولوشيلو باربر وجايك كوزيك وصبا محمود ومايكل نجهوان على ملاحظاتهم وانتقاداتهم الكريمة.

(١) يستأثر المنظّر المعروف ومؤرخ الأديان بروس لينكولن بهذا الرأي: «من المغري، أمام هذا الرعب، النظر إلى منفّذي هذه الأفعال كتجسيد للشر: أشخاص من دون عقل، من دون ذوق ومن دون رحمة إنسانية. إلا أن دوافعَهم ـ كما كشفت عنها التعليمات التي وجّهت أيامهم الأخيرة ـ ذاتُ حمولةٍ دينية قوية وعميقة. يجب أن نأخذ هذه الواقعةَ بجدية، مهما كانت مثيرةً للقلق، لأنها تخبرنا بأشياء مهمة عن أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، وعن الصراع الأوسع الذي تعتبر هذه الأحداثُ جزءاً منه، وعن طبيعة الدين أيضاً». لكن يجب أن نسجل مع ذلك أن الإدانةَ لا تخص **أيَّ** دين: «بل بالأحرى، إن هؤلاء الرجال يتبنون إعادةَ صياغةٍ نضاليةٍ قويةٍ لتيارات متطرفة داخل الإسلام. . . إن دينهم هو الذي أقنع محمد عطا وثمانية عشر رجلاً آخرين بأن المجزرة التي كانوا يعدون لها ليست مجرد فعل أخلاقي، وإنما **واجب ديني**». انظر:

Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003), p. 16 (emphasis added).

ومقولته: كيف يتم استخدامه؛ وأنماط الإحساس والذاتية التي استدعاها، أو سمح بظهورها، أو عارضها، أو جعلها غامضة؛ وفوق كل ذلك، المشاريع السياسية والأخلاقية التي استطاعت الدعوةُ إليه أن تعبّئها في الوقت الحاضر. إن ذاكرةَ العنف الديني، التي يعود تاريخها إلى النزاعات الطائفية في مرحلة ما بعد إصلاح أوروبا، وظهورَه المخيف من جديد، برزا بوضوح في الأساس المنطقي المنظِّم للأخلاق والسياسة العلمانية، مع خبث العنف الديني ووحشيته اللتين توضعان في تعارضٍ مع الإمكانات الخلاصية (ولو في وضعيات ليست أقل فتكاً) للسلطات التي حلّت محلّه. لكن إذا كانت هذه المقارباتُ للعلاقة بين الدين والدولة العلمانية مألوفةً في حوليات الفكر السياسي الحديث، فقلما لوحظ أن ما تسعى الدولةُ العلمانيةُ إلى استعادته، ومن ثَمَّ تشجيعه وتحفيزه، هو موضوعٌ دينيٌّ أعيدت مَعْيَرَتُه على نحو فريد. وأعتقد أنه لا يمكن بلوغُ فهم أفضل للوصفات التي يقدمها المنظرون الحاليون للعنف الرمزي إلا علىً ضوء هذا التقليد الطويل للخطاب السياسي العلماني ـ الليبرالي، التقليد الذي يتميز، فيما يخص مسائل التدين، بالجمع على نحو خاص بين **النقد** و**المدح**.

ليس هدفي إذاً هو أن أقدّم نظريةً منقحةً للعنف الديني ـ لماذا يحدث؟ ما مصدره؟ كيف يمكن اتقاؤه؟ ـ وليس هو أن أنتقد فقط هؤلاء الذين يختارون الانخراط في هذه المساعي. ولهذا فإن تأملاتي تتميز جزئياً على الأقل عن تلك التي سعت إلى إثارة الانتباه إلى الوسائل المتنافرة بل والمفكَّكة التي بواسطتها تم بشكلٍ تحليليٍّ إسنادُ أفعالِ عنفٍ خاصّةٍ إلى دوافع دينية وُضِعَتْ في مقابل الدوافع غير الدينية. لذلك على الرغم من أن ادعاءات خبراء العنف الديني انتهت بتشكيل الحكمة الاتفاقية لعامة الناس حول الحرب، فإن هؤلاء الخبراء لم يكونوا معصومين من النقد: النقاد الذين تحدّوا ادعاءاتهم قابلية قياس الكمية ـ أي تأكيدهم أن المؤسسات الدينية تسبب من الدمار **أكثر** مما تسبب المؤسسات غير الدينية، أو أن الدين مرجَّحٌ **أكثر** من غيره لإنتاج ذوات مريضة ـ والنقاد الآخرون الذين أكدوا فقط ما يعتبرونه خطاباً مشوباً بمجموعة من التناقضات[٢]. ويعد اللاهوتي المسيحي

---

(٢) انظر مثلاً:

= Richard King, «The Association of «Religion» with Violence: Reflections on a Modern Trope,»

وليام كافانو واحداً من أبرز هؤلاء الذين أشاروا إلى هذه النقائص. خصص كافانو في سلسلة من مقالاته الأخيرة طاقاته النقدية لإعادة التقييم الجذرية للكتابات التاريخية المتعلقة بالحروب الدينية الأوروبية في بداية الفترة الحديثة من جهة، ومن جهة أخرى لمحاولة تقويض الاستمرارية التحليلية للـ«دين» في النقاشات المعاصرة للدين والعنف[٣]. بعد فحص الأرشيف الضخم المتعلق بهذه الموضوعات، يُظهِرُ كافانو بشكل مقنع أن أدقَّ المحاولات نفسها التي «فصلت مقولةً تدعى «الدين» ذاتَ نزوعٍ خاصٍّ نحو العنف عن واقعٍ مشهورٍ باسم «العلماني»» - ومن ثَمَّ لتمييز الاعتداءات الدينية عن تلك التي ولّدتها الالتزاماتُ المفترضُ أنها علمانية - محكومٌ عليها بالفشل، الشيء الذي دفعه إلى أن يستنتج أن هذه المحاولات تتضمن وتسهم في استمرار ما يطلِقُ عليه اصطلاحاً مستفزاً هو «أسطورة العنف الديني»[٤]. كما أن هذه الأسطورة،

---

in: John Hinnells and Richard King, eds., *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*= (London: Routledge, 2005), pp. 226-257.

(٣) William T. Cavanaugh: *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (Edinburgh: T&T Clark, 2002); «The Violence of «Religion": Examining a Prevalent Myth,» *Kellogg Institute for International Studies Working Papers,* no. 310 (2004), pp. 1-41, <http://nd.edu/~kellogg/publications/workingpapers/WPS/310.pdf>, and *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press 2009).

صدر الكتاب الأخير عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٧ بعنوان **أسطورة العنف الديني**.

(٤) Cavanaugh, «The Violence of «Religion»: Examining a Prevalent Myth,» p. 28.

إن كتابَ لينكولن **الإرهاب المقدس** عملٌ تعترضه هذه الصعوبات (ولو أن كافانو لا يذكره). فعلى الرغم من أن لينكولن يبدأ كتابه بنقد المجهودات التي بذلت في الماضي لتعريف الدين، فإنه يكتفي بالقيام بذلك، مقترحاً أنه إذا كانت هذه المحاولات المبكرة يشوبها الغموض (بالنظر إلى أنها كانت تعتمد مثلاً على مفاهيم منحدرة من البروتستانتية)، فإنها «جعلت كلَّ الجهود الرامية إلى تعريف الدين جهوداً عقيمة. . . وخصوصاً عندما يتصور المرء هذه الجهود كمحاولات تمهيدية لتوضيح أفكاره وليس لإدراك الطبيعة الجوهرية للأشياء». وسواء كانت هذه الطبيعة جوهرية أم لا، فإن لينكولن لم يعرض مع ذلك ما يسميه «التعريف الصحيح» للدين، أي التعريف «المتعدد الخصائص والمرن» والذي يشتمل على أربعة عناصر على الأقل: (١) الخطاب، (٢) الممارسة، (٣) الجماعة، (٤) المؤسسة. لكن، وكما يتساءل كافانو، ألا توجد كل هذه العناصر في ما يعتبر المجالات العلمانية للحياة الحديثة؟ ربما أصبح تعريف لينكولن تعريفاً دائرياً وذاتي المرجعية عندما حال دون طرح هذه الأسئلة. إن ما يجعل الممارسات والجماعات ذات طابع «ديني» هو استنادها إلى الخطاب الديني الذي يعرّفه لينكولن كما يأتي: إنه «خطاب تتعدى اهتماماته البشريَّ والزمنيَّ والعرَضيَّ، ويطالب لنفسه بوضع متعالٍ مماثل». انظر:

Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, pp. 2-5.

هكذا يبدو أن أنواعاً عديدة من الخطابات - وخصوصاً تلك التي تطمح إلى قابلية التطبيق =

يضيف كافانو، لم تضمن فقط ولمدة طويلة المواجهةَ الدائمةَ التي أقامتها الدولةُ القوميةُ الحديثةُ بين أشكال العنف اللاعقلانية وتلك القساوة الأكثر استنارةً التي تعتبر ضروريةً لاحتوائها، بل استُخدِمَتْ أيضاً في تعزيزِ المطالبةِ العلمانيةِ بممارسة الدين بعيداً، أو على الأقل بجعله شأناً شخصياً، كي لا يلوث الحياة العامة والسياسية(٥).

من دون شك، إن كافانو محقٌّ في التشديد على هذه المشكلات، ومن ثَمَّ في إثارة الانتباه إلى الاستثمارات الأيديولوجية التي تصاحبها؛ لكنني في النهاية أجد مقاربتَه غيرَ ملائمةٍ من نواحٍ مهمة، وإن مقاربتي الخاصة تريد الانطلاق من هذه السبل. لذلك إذا كنتُ أشاركه ارتيابَه من الطمأنينة التي حاول بها كثير من المنظرين تمييزَ العنف الديني عن العنف غير الديني، وإذا كنت أتفق على أنه يجب دائماً الاعتراضُ على هذه الثنائيات المريحة، فإنني أرى مع ذلك أنه لا يكفي فقط نبذُ مقولاتٍ مثلِ العنف الديني باعتبارها مقولاتٍ تفتقد التماسكَ التحليلي؛ ويبدو لي بالمقابل أنه يجب علينا أن ننكبّ على السياقات التي حققت فيها هذه المقولاتُ تماسكَها وقيلت وكُتِبَتْ فيها على ذلك النحو. لذلك إذا كانت أسطورةُ العنف الديني محصَّنةً بقوة كما يعتقد ذلك كافانو، فإن هذا الأخير لم يركز على غياب الصرامة الذي تمّ به تسويغُ هذا المفهوم. وقد أدى ذلك بكافانو إلى أن يهتم قليلاً نسبياً في كتابه بالعلمانية التي يدعي أنها توجد خلف الأسطورة، وإلى أن يهمل بذلك الحساسياتِ والآثارَ المتمايزةَ - أي **أنماطَ** العلمانية - التي تقوم عليها الرؤى السياسية لأولئك الذين يعملون على تخليدها.

تحاول المقالة تعويضَ هذا الإهمالِ باتباعِ سبيلٍ مختلفٍ. أقترحُ أنّ أحدَ أشكالِ التفكير بواسطة مقولة العنف الديني يتمثل في التساؤل عن المكانةِ

= الكوني، كتعريف لينكولن للدين - يسهل عليها أن تستجيب لهذه المعايير، مما يدفعنا إلى التساؤل حول وضع المجالات المتبقية.

(٥) يكتب كافانو: «يبدو ظاهرياً أن أسطورة العنف الديني تؤسس تعارضاً بين حكمتنا العلمانية المحبة للسلام وتعصبهم الديني اللاعقلاني. لكن يوجد تحت السطح إخلاصٌ «دينيٌّ» مطلقٌ للرؤية الأمريكية لليبراليةٍ مسيطرةٍ تضمن ضرورة استعمال العنف لفرض هذه الرؤية على الآخر المسلم. لذلك يجب قصفهم بأكبر قدر من العقلانية». انظر:

Cavanaugh, «The Violence of «Religion»: Examining a Prevalent Myth».

التي تشغلها هذه المقولةُ في المخيال الليبرالي، وعن الوظيفة التي تقوم بها، وعن أنواع التشكيلات الإثنية ـ السياسية التي تتطلبها ـ وينقلني ذلك إلى التساؤل حول علاقتها بالعلمانية. وانطلاقاً من محاولاتٍ متأخرةٍ لإعادة صياغة المفهوم(٦)، أشير إلى أن العلمانية، في شكلها الليبرالي الديمقراطي، تكشف عن علاقةٍ معقّدةٍ بالدين لا يمكن إدراكُها من خلال التضاد الخالص، بل يبدو بالأحرى أن **أنواعاً خاصةً من الدين** كانت دائماً، ولأغراض لا حصر لها، محطَّ تقديرٍ واستهجانٍ وتوكيلٍ واستعمالٍ مؤقت، ويبدو أن الدول الديمقراطية الليبرالية لا تطالب بإخراج العلامات والذوات الدينية من المجالات العامة أكثر مما تطالب بإعادة صياغة معتقدات وسلوكات هذه الذوات، أيّاً كانت الشفقة أو القسوة التي يتطلبها الوضع، وفقاً للقيم المتعالية لأسلوبِ حياةٍ خاصّ(٧). وبصيغةٍ أخرى مستلهمةٍ من لغةِ ميشيل

---

(٦) Talal Asad: *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford,CA: Stanford University Press, 2003), and «Trying to Understand French Secularism,» in: Hent de Vries and Lawrence Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006), pp. 494-526; Partha Chatterjee, «Secularism and Tolerance,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 345-379; Saba Mahmood, «Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation,» *Public Culture*, vol. 18, no. 2 (2006), pp. 323-347; Winifred Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); Charles Taylor, «Modes of Secularism,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (New Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 31-53, and Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

(٧) يبدو أن هذا التصور للعلمانية ـ الذي لا أقصد أنه التصور الممكن الوحيد ـ هو الأكثر مراوغة بالنسبة إلى أولئك الذين يسعون، لأسباب مختلفة، إلى طرح تشكيلات سياسية خاصة على أنها غير علمانية بالأساس. وهكذا، إن العلمانية التي يعارضها وليام كونولي برؤيته التعددية الخاصة ترتكز بالأحرى على مضمون محدود للمفهوم، وهو مفهوم متجذر أكثر في العقل المتعالي للأنوار الليبرالية ـ التي ورثها مفكرون أمثال راولز وهابرماس ـ ومتجذر بشكل أقل في الطريقة التي تتمظهر بها العلمانية بالفعل في تعايشها مع قواعد الدول الليبرالية الديمقراطية. ليست العلمانيةُ في هذه الدول مسخَّرةً لإبعاد الدين من المجال العام، وليست مسخَّرة كذلك، في سجل فلسفي أكثر صرامة، لحظر أنماط الاستدلال الدينية والميتافيزيقية، بل إنها مسخرة لبناء أشكالٍ مميَّزةٍ من الذاتية والانتماء الدينيَّيْن ـ ولاسيما تلك التي، بتعبير كونولي، تستجيب لمجموعة من الالتزامات والحساسيات وتجسّدُها (التسامح، الوعي بالمحدودية، التأمل الباطني). وقد اعتبر هذا الاتجاهُ من العلمانية نفسَه دائماً معارضاً للأيديولوجيات الأكثر راديكالية في أوروبا، لكن هذه المعارضة (والوصفات المصاحبة) لا تجعله مع ذلك أقل «علمانية» ـ وهذا ما أنوي توضيحه أدناه من خلال مقارنة الطريقتين المختلفتين التي أرى أنه تم بهما التنظيرُ للعنف الديني. انظر مثلاً:

William Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).

فوكو، يمكن اعتبارُ الدولة العلمانية الحديثة بنيةً عاليةَ الدقةِ يتم في داخلها إدماجُ (بكلّ ما في الكلمة من معنى) الأفرادِ ومعتقداتِهم المختلفة، الدينية وغيرها، لكن شريطة «تشكيل هذه الفردية في صورة أخرى وإخضاعها لمجموعة من الأنماط الخاصة جداً»[٨].

كان جزءٌ مهمٌّ من ادعاء العلمانية للمشروعية الأخلاقية والسياسية ولا يزال مرتبطاً بادعائها ليس فقط بأنها قادرةٌ على توفير مكانٍ للتعايش السلمي لكثير من الهويات والمعتقدات، بل بأنها قادرةٌ أيضاً على **حماية** هذا المكان ضد أيّ شيء أو أي شخص يمكن أن يشكل تهديداً له. من دون شك، إن هذا الوعد المزدوج بالأمن العام من جهة، وبالحرية الفردية من جهة أخرى، يعتمد على قدرة القانون التنظيمية والإكراهية على تحديدِ هذه التهديدات أينما وُجِدَتْ والقضاءِ عليها، لكنه يعتمد أيضاً على الجهاز التربوي للدولة كي يغرس في نفوس الذوات تصوّراً خاصاً للحرية يمكن وفقاً له تنظيم التزامات هذه الذوات بشكل ملائم. ومن ثَمَّ، يمكن لبعض الالتزامات أن تكون في حاجة إلى إعادة التشكيل (أو أيضاً إلى منعها بالقوة) من أجل «المنفعة العامة»، وإن حساب التفاضل والتكامل الأخلاقي، كما لاحظ ذلك ألسدير ماكنتاير الذي يساند هذه الرؤية للـ«منفعة العامة» ـ وبالضبط حساب التفاضل والتكامل الليبرالي ـ سيصبح نفسُه أكثر تسلطاً على تصوراتٍ منافسةٍ للوجود الاجتماعي[٩]. لكن لا أعني بذلك أن الدولةَ العلمانيةَ الحديثةَ عاجزةٌ في الواقع عن تحمّل الاختلاف الديني (وهي مغالطة حررتنا منها بالفعل الدراساتُ الأخيرة المتعلقة بهذه الموضوعات)، وإنما فقط أن هناك أنواعاً

---

(٨) Michel Foucault, «The Subject and Power,» *Critical Inquiry*, vol. 8, no. 4 (Summer, 1982), p. 783.

(٩) يعرف ألسدير ماكنتاير ذلك الحساب على أنه «أي تصور للمنفعة البشرية يعتبر مثلاً أنه من واجب الدولة تربية أعضاء الجماعة أخلاقيّاً، بحيث يتوصلون إلى العيش وفقاً لهذا التصور للمنفعة لدرجة أن الأفراد والجماعات يعتبرونه نظرية شخصية، لكن سيتم منع أي محاولة جدية لتجسيده في الحياة العامة. وإن هذا الاستحقاق لا يستوجب فقط ألا يكون للفردانية الليبرالية تصورها الواسع الخاص للمنفعة، **الذي تلتزم بفرضه سياسياً وقانونياً واجتماعياً وثقافياً أينما كانت لديها القدرة على القيام بذلك**، بل يستوجب أيضاً أن قيامها بذلك يقلل بصرامة من تسامحها مع تصورات المنفعة المنافسة». انظر:

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), p. 336.

من الاختلاف سيتم وصمها بالتعصب، وعند الحاجة تتم إعادة صياغتها أو إخمادها نهائياً. وأرى أن دراسةً دقيقةً لهذا التمفصل بين العلمانية والسلطة السيادية يجب القيام بها في مكان آخر؛ إنني أريد هنا فقط أن أمسك ببعض الطرق التي يتم بها استحضار الدين ـ أو بدقة أكبر «العنف الديني» ـ لجعل بعض التشكيلات السياسية، بنتائجها وعقلانيتها المتوقعة، تبدو صائبة، وإلى حد ما حتمية. ويجب أن ألح مرة أخرى على أنني لا أهدف في هذه المقالة إلى تفسير العنف الديني ولا إلى الدفاع عن «الدين» ضد الاتهامات الموجهة إليه، بل إن هدفي هو الانكباب على السؤال الأساس المتعلق بمعنى ما نقوم به عندما نعزو مسؤولية العنف إلى فاعلين معينين وتقاليد خاصة ـ وبصيغة أخرى، إنني لا أسعى إلى التساؤل حول ما يعنيه «العنف الديني» أو أسباب حدوثه، وإنما إلى معرفة وظيفته وماذا يمثل، وربما بشكل أكثر إلحاحاً، إلى التساؤل عمن يُفتَرَضُ به الإجابة عنه.

* * *

سأبدأ بالنظر في رؤية العنف الديني التي أصبحت اليوم واضحةً ومثيرة. يؤكد أولئك الذين يتبنون هذه الرؤية أن الدينَ بالتعريف يُنشِئ استعداداً مسبقاً للتعصب واللاعقلانية لدى ممارسيه، وعلى أن أعراضه المرَضية العنيفة تكشف فقط عن حقيقة منطقه الخفي. وبالطبع، إن الإسلام بالخصوص هو المرجح لتجسيد هذه الميول، كما تشهد على ذلك الأحداث الأخيرة مثل قضية الرسومات الكاريكاتورية الدانماركية التي تُستَخدَمُ فقط لتأكيد هذه الشكوك. هكذا، بالنسبة إلى هؤلاء الذين كتبوا في أعقاب هذه الأحداث ـ من الباحثين وكتّاب الافتتاحيات المحرِّضين المشاهير إلى أقلهم شهرة ـ إن رد فعل المسلمين على هذه الرسوم الكاريكاتورية (على الأقل كما تم تقديمها في الصحافة الغربية) ساعد ليس فقط على تأكيد جدية «التهديد الإسلامي» أو المخاطر التي يمثلها السماحُ للأهواء الدينية بدخول المجال العام، بل أيضاً على شيء أكثر أهمية، وهو مشكلة الميل المحايث، إن لم يكن الحتمي، إلى العنف المحايث لبناء «الدين المنظم»[(١٠)]. هكذا، اعتقد

(١٠) للاطلاع على تحليلات نقدية لردود الفعل على حادثة الرسوم الكاريكاتورية، انظر:

= Talal Asad, «Reflections on Blasphemy and Secular Criticism,» in: Hent de Vries, ed., *Religion:*

سلافوي جيجك، في مقالة له على صفحات **نيويورك تايمز**، أن «الدرس الذي يقدمه إرهابُ اليوم هو أنه إذا كان الله موجوداً، فإن كلَّ شيء إذاً، بما في ذلك تفجير الآلاف من المارة الأبرياء، مسموحٌ به - على الأقل بالنسبة إلى أولئك الذين يدّعون أنهم يتصرفون باسم الله بما أن الارتباط المباشر بالله يبرر انتهاك أي إكراه أو اعتبار إنساني». ويختم بقوله: «عندما ينبثق الدينُ اليوم بصفته مَعِيناً لا ينضب للعنف الدموي عبر أرجاء العالم، فإن التأكيدات أن المتشددين المسيحيين أو المسلمين أو الهندوس يسيئون استعمال الرسائل الروحية النبيلة لعقائدهم ويحرفونها بدت تأكيدات جوفاء أكثر فأكثر. ماذا عن استعادةِ كرامةِ الإلحادِ، أحدِ أعظم مكونات الموروث الأوروبي وربما فرصتنا الوحيدة للسلام؟»[١١]. وباستثناء كتاباته الأولى، التي رأى فيها أن المسيحيةَ تمثل نموذجاً بامتياز لقتاليةٍ سياسيةٍ متجددةٍ - وفي القديس بول سلفاً للينين[١٢] - يمكن اعتبار تعليقات جيجك صدى لتقليد فكري أوروبي - أمريكي طويل ينحدر مما يسمى الأنوار الجذرية، ويشمل السجالات المتأخرة لمثقفين أمثال ريتشارد دوكينز وكريستوفر هيتشينز. يشترك هؤلاء المفكرون في الاعتقاد بأن هؤلاء الذين ما زالوا يسندون العنفَ الدينيَّ إلى سوءِ استعمالِ نسقِ المعتقدات الخيّرة يعتّمون ميولَ الدينِ ذات الطبيعة التدميرية. وما يثير الدهشة، أو ربما لا يثيرها، هو وجود هذه الاستدلالات ليس فقط في الخطابات الساخرة الشعبية، وإنما أيضاً في مجموعة من الدراسات العلمية المؤثرة.

خذ مثلاً كتاب **الإرهاب في عقل الله** لمارك يورغنشماير الذي يُعتَبَرُ ربما الدراسةَ الأشهر حول العلاقات بين الدين والنضال العنيف[١٣]. يقول

Beyond a Concept (New York: Fordham University Press, 2008), pp. 580-609; Webb Keane,= «Freedom and Blasphemy: On Indonesian Press Bans and Danish Cartoons,» *Public Culture*, vol. 21, no. 1 (2009), pp. 47-76; Brian Goldstone, «Violence and the Profane: «Islamism,» Liberal Democracy, and the Limits of Secular Disciplin,» *Anthropological Quarterly*, vol. 80, no. 1 (2007), pp. 207-307.

(١١) Slavoj Žižek, «Defenders of the Faith,» *New York Times*, 12/3/2006, p. 4.12.

(١٢) Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London: Verso Books, 2001).

(١٣) Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 2001).

يورغنشماير في مقدمة كتابه: «على الرغم من أن بعض الملاحظين يحاولون تفسيرَ علاقات الدين الأخيرة بالعنف كانحرافٍ أو كنتيجةٍ للأيديولوجيا السياسية أو كخاصيةٍ لشكلٍ دينيٍّ متحولٍ (الأصولية)، فإنني لا أحمل نفس وجهات النظر نفسها». وفي المقابل، يعلن أنه «يبحث عن التفسيرات... في سلالةٍ من العنف يمكن العثور عليها في أعمق مستويات الخيال الديني»[١٤] - على الرغم من أنه، كما ناقشت ذلك أدناه، سيقترح بعد ذلك طرقاً يمكن بها تغييرُ هذا الخيال من الداخل. تتبع ريجينا شوارتز مساراً مماثلاً وأضيقَ قليلاً، حيث تقيم علاقةً بين فكرةِ الهوية التي يمثلها التقليدُ الإبراهيمي («شعب الله المختار») ونموذجِ الندرة والتعصب التي يُفتَرَضُ أنه يخلقه. وقد أدّى بها ذلك إلى إرجاع جذور العنف الإقصائي إلى ما تسميه «أسطورة التوحيد»[١٥]؛ وعندما حدّدت شوارتز ما تعتبره «تقاطعاتٍ أساسيةً بين الهوية الإنجيلية والمعتقدات العلمانية المتأخرة المتعلقة بالهوية الجماعية»، فإنها استطاعت بذلك أن تحمّل التوحيدَ ليس فقط مسؤولية أفعال العنف الدينية الصريحة والظاهرة، وإنما أيضاً مسؤولية الفظاعات التي تُحرِّضُ عليها القوميةُ الحديثةُ[١٦].

يستلهم هيكتور أفالوس في كتابه الأخير بشكل كبير وصريح أطروحةَ شوارتز، لكنه يذهب أبعد منها؛ فبعد أن يعلن أفالوس بصريح العبارة أنه «إذا كان الدينُ لا يسبّب العنفَ دائماً، فإنه يميل في أصله إلى العنف»، يتهم حتى «الأديان السلمية» التي عادةً ما تُربَطُ بنبذ العنف بإضمارِ طموحاتٍ خفيةٍ

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٦.

(١٥) «لما كانت الندرةُ مشفَّرَةً في الإنجيل كمبدأ للوحدة (أرض واحدة، شعب واحد، أمة واحدة) وفي الفكر التوحيدي (إله واحد)، فقد أصبح مطلباً للولاء الحصري الذي يهدد بعنف الإقصاء». انظر:

Regina Schwartz, *The Curseof Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), p. xi.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٢. تدعم شوارتز هذا الادعاء باقتراحها، معتمدة في ذلك على عمل بيتر ألتر، أنه يجب علينا أن نعتبر التزمت الديني في ألمانيا القرن التاسع عشر - وليس الثورة الفرنسية كما جرت على ذلك العادة - كمصدر للقومية الحديثة. وترى شوارتز أن هذا التاريخ البديل يساعدنا على «أن نوضح كيف ولماذا يبقى التأكيد الآتي صحيحاً: «في القومية، يُعَلْمَنُ الدينُ ويُقَدَّسُ القومي»» (ص١٣). للاطلاع على معارضة لفكرة أن القومية مجرد شكل مُعَلْمن من الاعتقاد الديني، انظر:

Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, pp. 187-194, and Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

إلى السيطرة[١٧]. وعلى الرغم من الحجج المشكوك فيها المستعملة لهذه التهمة، يمكن للمرء أن يُعجَبَ برغبة أفالوس في التنقيب عن المقدمات الأولية التي تقوم عليها كلُّ أنواعِ العنف المقبولة، وذلك من أجل خلخلة تلك المقدمات ـ حيث إنه ما إنْ يقرأ المرءُ بضعَ صفحات حتى يكتشف أن الحجةَ المركزيةَ للكتاب هي: «إن عدم قابلية الاعتقاد الديني للاختبار تميز أخلاقياً العنفَ المُسنَدَ إلى الدين عن العنف المسند إلى عوامل غير دينية». ويستخلص أفالوس أن العنفَ ذا الدوافع الدينية يكون «دائماً عُرضةً للشجب الأخلاقي، بينما لا يمكن أن يُعامَلَ العنفُ غيرُ الدينيِّ بالطريقة نفسها، حيث إن هذا العنفَ الأخيرَ مقبولٌ «لأنه يدافع عن نفسه أو لأنه يحرص على السلامة الجسدية للآخرين»[١٨]. إذا كان القليلُ من المفكرين المذكورين آنفاً قد طرحوا الأمورَ بهذه الدرجة من الوقاحة، فإنهم مع ذلك يتفقون مع أفالوس على أن العنفَ ذا الدوافع الدينية ليس فقط محدوداً، بل إنه مختلفٌ مفهوميّاً وأخلاقيّاً عن الاعتداءات العلمانية المفترضة[١٩].

مهما كانت الشهرةُ التي قد تتمتع بها مثل هذه التقييمات في الوقت الراهن، ومن دون التقليل من درجة مساهمتها في تشكيل معالم النقاش العام، فإن التحليل الذي سأهتم به هنا هو ذلك الذي يرمي إلى جعل التقاليد

---

(١٧) Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (New York: Prometheus Press, 2005), p. 18.

يقول أفالوس مسترسلاً، عالم الفيلولوجيا الذي تخرج في هارفرد وأستاذ الدراسات الدينية: «في الواقع، حتى ما تسمى الأديان السلمية غالباً ما تستسيغ العنف بطريقة ضمنية. لقد لاحظت أن «السلم» نفسَه كان فقط اسماً يُطلَقُ على مجموعة من الشروط المناسبة لجماعة معينة وليس نبذاً قاطعاً للعنف. وكان «العنف» في أوقات أخرى مجردَ حالةٍ وسيطةٍ كانت تتم فيها حمايةُ السلم من أجل مصالح سياسية وشخصية وليس من أجل أي معارضة نسقية لكل أشكال العنف».

(١٨) المصدر نفسه، ص٢٠ و٢٩.

(١٩) وبخلاف ذلك، انتهى التعليق البارع للأنثروبولوجي جيمس فوبيون بتعزيز مزاعم مماثلة. يكتب: «إن التمييز بين منطق العنف الديني ومنطق العنف الاجتماعي أو السياسي جدير بتأكيده»، مستخلصاً أنه إذا كان رجال الدين السلميون يريدون النجاح في تقييده «**فيجب عليهم أولاً أن يكونوا منصفين في مواجهة العلاقة العميقة القائمة بين الخيال الديني والعنف**». انظر:

James D. Faubion, «Religion, Violence, and the Vitalistic Economy,» *Anthropological Quarterly*, vol. 76, no. 1 (2003), pp. 82-84.

وللاطلاع على دراسة أكثر «علمية» تقدم موقفاً مماثلاً، انظر:

James K. Wellman and Kyoko Tokuno, «Is Religious Violence Inevitable?», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no. 3 (2004), pp. 291-296.

الدينية قابلةً للتقسيم تبعاً لمجموعة من القوى الإنتاجية والانحلالية، والذي يستدعي بذلك تضادّاً حاسماً بين تدينٍ مستنيرٍ وسلميٍّ من جهة، وما يُعتبَرُ نقيضَه العدوانيَّ من جهة أخرى. إن أولئك الذين ينشرون هذا المنظور، سواء الذين يلجؤون إلى تصور جوهراني للدين يقوم فقط بقلب ادعاءات النقاد المذكورين آنفاً («إن الدين سلمي») أو الذين يستعملون تصوراً مزدوجاً («**من المحتمل** أن يكون الدينُ مصدراً للسلم والتدمير معاً»)، يذهبون بعيداً في التأكيد أنهم لا يعترضون على الدين بأيّ شكل كان ـ بل يعترضون فقط على سوء استخداماته التي تؤدي إلى التعصب وضيق الأفق والإكراه. وهذا يعني أن الالتزامات الدينية يمكن أن تدخل، بل وتؤدي دوراً إيجابياً في الحياة العامة للمجتمعات الحديثة، وذلك ما دامت تلتزم بمجموعة محدَّدة سلفاً («حدّ أدنى») من القيم السياسية المتعالية[٢٠].

تجدر الإشارة هنا، من أجلِ أهداف هذه المقالة، إلى أن الديمقراطيات الليبرالية نادراً ما شنت هجوماً، سواء داخل حدودها أو خارجها، بهدف القضاء النهائي على «الدين» (على الرغم من أنها استهدفت أدياناً وعقائد وطوائف. . . إلخ، معينة)؛ بل على العكس، إن الأخلاقَ العلمانيةَ التي يُزْعَمُ أنها تتحكم في المجتمعات الليبرالية تفرض استقلالَ السياسة والدين عن بعضهما بعضاً وتضمن للمواطنين حريةَ ممارسة الاثنين معاً. إلا أنه على مستوى الممارسة، لم يمنع ذلك الدولةَ العلمانية من أن تضبط، بقوة أحياناً، هذه الممارسات التي يُنظَرُ إليها على أنها توجد خارج «التدين الصحيح» ـ وهي مقولة متحوِّلة تقوم أحكامها على التباين العميق بين الدين والسلطة القانونية وعلى طريقة معينة لتحديد هذه المعتقدات والممارسات التي يمكن البرهنة على أنها تنتمي **بشكل أصلي** إلى تقليد معين. وقد يتطلب ذلك محاكمَ وهيئاتٍ تشريعيةً ومؤسساتٍ إداريةً للانخراط بشكل مباشر في تفسير،

(٢٠) إن أحد الأسباب التي تدفع إلى إثارة الانتباه لهذا المنظور هو أنه يبدو أنه يحظى بقدر كبير من النفوذ في نقطة تقاطع الرأي العام وصناعة السياسة ـ على الأقل في الولايات المتحدة التي كشفت كثيراً من استطلاعات الرأي أن شعبها شعب «مؤمن»، والتي من غير المرجح أن تحظى فيها مواقف مثل مواقف جيجك بالنفوذ الأكبر. وبالطبع، فإن هذا النوع من الوعي سيؤثر بالتأكيد في أي مناقشة للعلمانية في الولايات المتحدة، لذلك فإن الأمةَ التي لن تنتخب أبداً رئيساً لا يعبر علناً عن إيمانه بالله والتي ظل فيها الدين المدني متداخلاً لمدة طويلة مع المخيال السياسي المهيمن، ملزمةٌ أيضاً بالمطالبة بعلمانية غير مقيدة بالبنية الأيديولوجية للعلمانية الفرنسية.

أو حتى في محاولة إعادة تشكيل العقائد التي يُعتَقَدُ أنها تكوّن «ديناً» معيناً، وتدفع بذلك وكلاءَ الدول المعترف بعلمانيتها إلى تولّي المهام التفسيرية للاهوتيين الفعليين[٢١].

ولكن الأهم هو أن ذلك يستلزم الافتراض، الأساس بالنسبة إلى العلمانية الليبرالية، بأنه لا توجد داخل تقاليد معينة القدرةُ على فعل «الخير» فقط، ولكن أيضاً «إمكانية، أو واقع، أو خطر القيام بـ«الأسوأ»»، على حد تعبير هنت دوفريس[٢٢]. لقد أدّت ضرورةُ أن نبقى واعين بشبح **الأسوأ**، ومن ثَمَّ أن نبقى حذرين منه، دوراً أساسياً في بناء الذاتيات الحديثة، سامحةً بانبثاق ترتيباتٍ سياسيةٍ جديدةٍ ومنظوماتِ التدابير الوقائية والعقابية ـ من التشخيص والمراقبة إلى التخويف والتعذيب ـ بهدف استبعاد خطر الأهواء الدينية[٢٣]. إلا أن القدر نفسه من الأهمية تحظى به الطرقُ التي استخدمتها الرؤى المتعلقة بما يجب اعتباره **أفضل** إمكانيات الدين (بدءاً بمساهمته في الحفاظ على الفضائل المدنية وأفكار التدعيم الأخلاقي كالديمقراطية وحقوق الإنسان، وانتهاءً بإجبار الفرد على أن يتعهد بمعتقداته بطريقة متواضعة وغير إلزامية بما فيه الكفاية) في تأمين نوع من التدين الذي تُمَعْيِرُهُ الثقافةُ الليبرالية وتسعى إلى إحداثه، وفي حالة تعذر عليها ذلك، تسعى إلى تهميشه وتقديمه كشيء عفّى عليه الزمن. والمقصود هنا هو أنه لم يعد من الممكن التأكيدُ أنه

(٢١) Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, and Mahmood, «Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation».

(٢٢) Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 2002), p. 212, 1.

يفتتح دوفريس كتابه بادعاء أن الدين «يعود نموذجه الأصلي ـ مصدره، قوته، وقوته المضادة ـ إلى العناصر الأساسية للتقليد الذي يُسمّى الديني. ويمكن اعتبار هذا الأخير العنصرَ الأساس في الدين. فلا عنف من دون (قليل من) الدين؛ ولا دين من دون (قليل من) العنف». إلا أن ما يبقى غامضاً بالنسبة إلي هو ما يقصده دوفريس بعبارة: «التقليد الذي يدعى الديني» أو لماذا ينبغي اعتبار العنف شيئاً محايثاً له.

(٢٣) يقول طلال أسد: «إن أيَّ شيءٍ يُستعمَلُ لمواجهة محاولات تقويض الدولة ـ أيَّ قسوة أو أيَّ خداع ـ يتم تبريره باعتباره تقنية سياسية. في «حالة الاستثناء»، تدافع الديمقراطيات الليبرالية عن «سيادة القانون» ليس فقط بواسطة إصدار الأوامر الإدارية للقضاء على الفوضى العامة، ولكن أيضاً بواسطة وسائل العنف السري التي توجد خارج سياق الإجراءات القضائية (ممارسة التعذيب أو القتل)، وذلك ما دام هذا التناقض لا يثير فضيحة عامة». انظر:

Asad, «Trying to Understand French Secularism,» p. 508.

من طبيعة العلمانية مقاومةُ كلِّ التشكيلات اللاهوتية ـ السياسية، ولذلك فإن ما ترغب العلمانية في تدشينه هو بالضبط نوعٌ مميَّزٌ من اللاهوت السياسي، والذي لا يقل رعباً غالباً.

* * *

إن الفكرة التي مفادها أنه يمكن عزلُ الدين أو عزلُ تقليدٍ دينيٍّ خاصٍّ وفقاً لحساب الاعتدال والتطرف، الصفاء والانحراف، فكرةٌ توجد في كل النقاشات المعاصرة المتعلقة بالعلاقة القائمة بين «الدين والعنف». هكذا، سيردد تشارلز كيمبل ما أصبح أمراً بدهياً في بعض الأوساط عندما يقول إن «التمييزَ بين أشكال التعبير الديني الفاسدة والأشكال الأصيلة لإثبات الحياة(*) مسألة جوهرية إن أردنا تقليص التهديد العالمي»(٢٤). يدرس الباحث في الدراسات الدينية لويد ستيفن، اعتماداً على الكتابات النظرية لبول تيليش، «المعنى الأخلاقي للعنف الديني» من خلال الاختيار بين ما يُطلَقُ عليه «إثباتُ الحياة والدينُ الشيطاني»(٢٥). يعرّف ستيفن الدينَ الشيطانيَّ بأنه «ظلامية لاعقلانية، طاعة متطرفة للسلطة، انشغال لا أساس له باليقين»، لكنه سرعان ما يضيف أن الدين الشيطاني، الذي **يتوجه** نحو الشر، «معقد ومتدفق جداً... لدرجة أنه لا يمكن مطابقته مع التحقق الكلي للشر» ـ يبدو هذا الرأي متعارضاً مع عنوان كتاب كيمبل(٢٦). ليس هدفي هنا هو أن أُحلِّلَ

(*) «دين إثبات الحياة» (Life-affirming Religion)، مذهب فكري يركز بالأساس على أن الغاية الأسمى للدين ليست هي إرضاء الله، وإنما إرضاء الحياة. ويعتقد أنصار هذا المذهب أن حب الحياة، في أي مستوى من تطورها، يجب أن يكون هو الدافع الديني الأول والأخير» [المترجم].

(٢٤) Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs* (San Francisco: HarperCollins, 2002), p. 7.

ويشرح كيمبل بعد ذلك: «إن الأديان، ككل المؤسسات، عرضةٌ للفساد. إن الديانات الرئيسة التي وقفت أمام اختبار الزمن فعلت ذلك من خلال عملية مستمرة من النمو والإصلاح، عملية ما زالت تربط المؤمنين ـ يهوداً وهندوساً ومسلمين وبوذيين ومسيحيين وآخرين ـ بالحقائق التي تدعم حياتهم في قلب أديانهم. تختلف الأديان عن بعضها بعضاً من نواحٍ مختلفة طبعاً، لكنها جميعاً تتفق على تعليم المؤمنين توجهاً نحو الله أو المتعالي والرحيم، وإقامة علاقات بنّاءة مع أناس آخرين في العالم» (ص٣٩).

(٢٥) Lloyd Steffen, *Holy War, Just War: Exploring the Moral Meaning of Religious Violence* (London: Rowman and Littlefield, 2007), p. 49.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٢٦. حظيت مقولة الشر باهتمام كبير في الدراسات المتأخرة، وخصوصاً فيما يتعلق بحرب أمريكا على الإرهاب. أشير هنا فقط إلى استعمالها الواسع ليس فقط من =

تعقيداتِ هذه الاستدلالات أو أن أُفكِّك هذه المساهماتِ في نظرية العنف الديني، بل إنني أريد الإشارة إلى أنه على الرغم من إلحاح ستيفن على «تعقيد وانسيابية» الأمور الدينية، فإنه يتفق مع كيمبل ليس فقط على أن كلماتٍ مثل «شيطاني» و«شر» تجدي في وصف بعض الممارسات (يختلفان فقط في نظرتهما إلى الوقت الذي ينبغي تطبيقها فيه)، أو على أنه يمكن ربط هذه الممارسات بدوافع دينية خاصة فقط (يعتبران هذا الارتباط أمراً بدهياً)، بل يتفقان أيضاً على أن أهمَّ مهمةٍ تواجه الملاحظين المعاصرين للدين هي التعرفُ إلى أنماطِ الفكر والسلوك، بما في ذلك التلاوة والتعبد، التي من المُرَجَّح أنها تُنتِجُ تلك الممارسات؛ ومن ثَمَّ، معرفةُ إلى أيِّ حدٍّ تُحفِّزُ النقاشاتُ الدائرةُ حول العنفِ الدينيِّ دائماً الاستعدادَ للتمييز داخل تقاليدَ خاصّةٍ بين إثبات الحياة والنزعات الماكرة، مع ما يصاحب ذلك التمييزَ من تشديد على أنه إذا لم تكن **القدرةُ** على القتالية حكراً على دينٍ معين، فإنه مع ذلك يبقى هناك نسقٌ من القوى يجعل مؤمنينَ من نوعٍ خاصٍّ عرضةً للتأثيرات الفاسدة - ويَصِمُهم على وجه الخصوص بوصفهم أشخاصاً يشكلون خطراً[٢٧].

= قبل جورج بوش وأنصاره المدافعين عن «الحق الديني» (Religious Right)، بل أيضاً بين الأكاديميين والمثقفين الشعبيين الذين يشهرون علمانيتهم على حد سواء. وذلك على الرغم من أن مفكراً محنكاً مثل جوناثان لير اعترض على الفكرة (التي انتشرت على يد «النسبويين ذوي الفكر السطحي») القائلة إن «الشرَّ مجردُ اسمٍ يطلقه كلُّ طرفٍ على الطرف الآخر». وفي المقابل، يؤكد لير، اعتماداً على خبرته في النظرية التحليلية، أنه ما دام الإرهابيون يحركهم الحسد - وهو مفهوم يشمل على نحو ملائم مفهوم الشر عند كيمبل - فإن «الأسبابَ التي يقدمونها لنا والأسبابَ التي يقدمونها لأنفسهم ليست بالضرورة هي ما يحركهم». ويستنتج «أننا في حاجة، في هذه الحرب، إلى أن نفهم حركات الفكر اللاعقلاني الملموسة: إننا لا نحتاج إلى فهم أسبابه، بل إلى معرفة كيف نتعامل مع جهالته». انظر:

Jonathan Lear, «The Remains of Day,» *University of Chicago Magazine*, vol. 94, no. 2 (2001), <http://magazine.uchicago.edu/0112/features/ramains-3.html>.

إن تيري إيغلتون محقٌّ بلا شك في ملاحظة أن هذه التصريحات «تعوق إمكانيةَ التفسير التاريخي». يكتب: «عندما تستخف هذه التصريحاتُ بالتحليل العقلاني الذي تقترحه، فإنها تعكس شيئاً من الأصولية التي تواجهها. يتحول التفسيرُ إلى تبرئة. وتصبح المبررات أعذاراً... إن الشر، مثل المتعالي، يكمن خلف المجاز العقلاني». إلا أنه تجدر الإشارة إلى أنه إذا كان إيغلتون قد برع في مساءلة الضبط التحليلي لكلمة الشر، فإنه لم يستطع (أو لم يرد) أن يدرس بتمعن الطرق التي يتم بها نشر «الأصولية» - المذيَّل هنا بعبارة «الاستخفاف بالتحليل العقلاني» - بمفاعيل مماثلة. انظر:

Terry Eagleton, *Holy Terror* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 116.

(٢٧) من أبرز الأمثلة على ذلك:

= Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (New York:

إن عدداً متزايداً من الخبراء، الذين يتفقون مع هذا المتن من الأعمال، يؤكدون ـ على النقيض من أولئك الذين يخضِعون أعمالاً مثل التفجيرات الانتحارية للتحليل السياسي أو التاريخي أو الاقتصادي ـ أن «الحربَ على الإرهاب» **حربٌ دينيةٌ**. ويؤكدون علاوة على ذلك أن حروبَنا ليست حروباً بين الإسلام من جهة والمسيحية واليهودية من جهة أخرى؛ بل على العكس من ذلك، كما بيّن ذلك أندرو سوليفان مقالته الشهيرة المنشورة في **نيويورك تايمز ماغازين**، إنها حربُ «الأصوليين ضد كلِّ الديانات الأخرى التي تقيم علاقةً سلميةً مع الحرية والحداثة»(٢٨). ومهما كان الأمر، فإن الإسلامَ، وليس المسيحية أو اليهودية، هو المقصود بالدين المعرَّض للنزعات المتطرفة، وتُستعمَلُ تسمياتٌ عديدةٌ أصبحت اليوم مألوفةً ـ إسلامي، جهادي، الإسلامي الفاشستي. . . إلخ ـ لوصم أولئك الذين استسلموا لهذه الغواية(٢٩). يكتب سوليفان: «استهدفَ هذا النوعُ من الأصولية الإسلامية كلَّ الأنظمة [في الشرق الأوسط] طوال العقدين الأخيرين، وعندما فشل في تحقيق أي تقدم، مدد عدوانيته نحو الغرب». ويستمر سوليفان، مردداً صدى تشخيص ستيفن وكيمبل، في الحجاج على أن ما يُنتِجُ هذا التيارَ في الإسلام هو «اللجوءُ الأعمى إلى النصوص التي يتم تبنيها كحقائق مطلقة، وفرضُ اتباع تعاليم الله قبل كل شيء آخر، وإخضاعُ العقلِ والحكمِ وكلِّ أشكال الوعي لأحكام الشريعة»(٣٠). هكذا، بما أن المسلمين لا يتوفرون على وسائل لتمييز مجال السياسة عن مجال الدين (أو هذا ما قيل لنا)، فمن

Rowman and Littlefield, 1999), and Charles Selengut, *Sacred Fury: Understanding Religious= Violence* (New York: AltaMira Press, 2003).

(٢٨) Andrew Sullivan, «This Is a Religious War,» *New York Times Magazine* (7 October 2001), p. 44.

(٢٩) تختتم جيسيكا شتيرن، التي وصفها ناشر كتابها بأنها «أشهر خبير في شؤون الإرهاب في الولايات المتحدة»، كتابها المؤثر بمجموعة من التوصيات التي تتمحور حول تفسير لماذا يبقى العالم الإسلامي «على وجه الخصوص مستهدفاً بالإرهاب». ولما كانت شتيرن تتبنى الواقعية السياسية، فإنها أكدت أن «الدمقرطة ليست بالضرورة الطريقة الأفضل لمحاربة التطرف الإسلامي»، ولذلك فإن «إيجاد طريقة للخروج من هذه الحلقة المفرغة مع الحفاظ على مصالح الولايات المتحدة» يقتضي من هذه الأخيرة دعمَ الأنظمة القادرة على التحكم في المتطرفين. انظر:

Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill* (New York: HarperCollins, 2003), pp. 287-288.

(٣٠) Sullivan, Ibid., p. 48.

المرجح جداً أن يهددوا العالم المتعدد الذي لا يقتسم سكانُه معهم وجهات نظرهم[٣١].

بالطبع، حاول بعضُ المنظرين دحضَ فكرةِ أن الحركةَ الإسلاميةَ سببٌ وتمظهرٌ لعدائية دينية لا حدود لها. على سبيل المثال، تسعى سوزان بك ـ مورس، في كتابها **التفكير في ماضي الإرهاب: الحركة الإسلامية والنظرية النقدية اليسارية**، إلى استبعاد الجمع بين التطرف الديني والحركة الإسلامية بتسليط الضوء على ما تعتبره الطموحات اللادينية لهذه الأخيرة إلى التحرر. وبحسب رأي بك ـ مورس، إن الإسلاميين والمنظرين النقديين، باعتبارهم جزءاً من «مجال عام عالمي» على وشك التحقق، هم هؤلاء الذين «يتحدثون لغاتٍ سياسيةً مختلفةً، لكنهم مع ذلك يسعون إلى تحقيق الأهداف نفسها: السلم العالمي، العدالة الاقتصادية، المساواة أمام القانون، المشاركة الديمقراطية، الحرية الفردية، الاحترام المتبادل»[٣٢]. هكذا فإن سوزان بك ـ مورس، التي يؤكد تصوّرُها للترجمة الثقافية أننا لا «نعرف أين نقف»، تقدم تصويراً للحركة الإسلامية شبيهاً بشكل مثير للانتباه بأهدافِ ورغباتِ التقدميين أمثالِها. ومع أن باك ـ مورس تستشهد بشكل إيجابي بطلال أسد وتدعي أنها متأثرةً بفكرته المستلهمة من والتر بنيامين والقائلة إنه يجب على أعمال الترجمة أن «تحتفظ بما يمكن أن يكون حضوراً مزعجاً ـ بل وشائناً ـ في لغة التلقي»، تنتهي (أو بالأحرى تبدأ) بوصف الحركة الإسلامية بأنها لا تعدو أن تكون متغيرةً للذاتيات السياسية المتعددة التي

---

(٣١) يلاحظ مارك ليلا في مقالته الشهيرة «الفصل العظيم» أنه: «يجب علينا أن نعثر بطريقة ما على طريقة لتقبل واقع أنه بالنظر إلى سياسات الهجرة التي اتبعتها الأمم الغربية خلال النصف الأخير من القرن العشرين، فإن هذه الأمم تستضيف اليوم ملايين المسلمين الذين يجدون صعوبة كبيرة في الاندماج في المجتمعات التي لا تعترف بأي مطالب سياسية تقوم على شريعة المسلمين. إن الشريعة الإسلامية، شأنها شأن القانون الأورثوذوكسي اليهودي، تغطي مجموع الحياة وليس مجالاً خاصاً محدَّداً بشكل تعسفي، **وإن لمنظومتها القانونية مصادر لاهوتية قليلة لإقامة سياسة مستقلة عن الأوامر الإلهية الكثيرة جداً**. انظر:

Mark Lilla, «The Great Separation,» *New York Times Magazine*, 19 August 2007, p. 50 (emphasis added).

(٣٢) Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (London: Verso Books, 2003), p. 5.

تصنع «يساراً عالمياً» ناشئاً[٣٣]. لم أورد استدلالَ بك ـ مورس بهدف دحض أو تأييد ادعائها أن «الحركة الإسلامية ليست خطاباً دينياً، وإنما هي خطاب سياسي» ـ أي إن ما **يبدو** شيئاً هو في **الواقع** شيء آخر ـ ولكن بهدف البحث في الوظيفةِ التي يقوم بها هذا الادعاءُ وسلسلةِ التعارضات التي تنجح في الحفاظ عليها[٣٤]. مثلاً، ترى بك ـ مورس في كتابها أن إمكانيةَ التحررِ التي تحتويها الحركة الإسلامية تكمن بالضبط في قدرتها على صياغة مطالب الإصلاح السياسي في لغة دينية، ومن ثَمَّ أن تُظهِرَ للجمهور الغربي أن «الحركةَ الإسلاميةَ بوصفها خطاباً سياسياً أكثرُ من مجرد أصولية دغمائية وعنف إرهابي كما هو رائج في الصحافة الغربية»[٣٥]. إننا أمام «مشروعٍ إسلامي» يمكن بالكاد اعتبارُه إعادةَ تقييم نقديٍّ للمعيارية العلمانية، مشروعٍ تكمن قدرته على جذب المثقفين أمثالَ بك ـ مورس باختلافه عن القوةِ الإمبريالية والتدين المنحرف وبرغبته في مواجهتهما.

في الحقيقة، ليست بك ـ مورس وحدَها من حاولت تجاوزَ الأفكار المسبقة التي قام عليها تصورُ الغرب للعالم الإسلامي، ولا سيما في

---

(٣٣) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 199.

في الواقع، هناك ميلٌ متزايدٌ لدى اليساريين للدفاع عن نوعٍ مشابهٍ من الخمسينية العالمية [الخمسينية (Pentecostalism) حركة تجديدية في المسيحية البروتستانتيّة تركز على وجه الخصوص على علاقة الفرد الخاصة بالله من خلال تعميد الروح القدس. ويشتق اسمها من Pentecost، الاسم اليوناني الذي يطلق على عيد العَنْصَرَة أو عيد الخمسين لدى اليهود الذي يخلد ذكرى نزول الروح القدس على أتباع عيسى المسيح. وقد أسس هذه الحركة سنة ١٩٠٦ رجلا الدين الأمريكيان تشارلز فوكس بارام ووليام جوزيف سيمور ـ المترجم]. وكمثال على ذلك، هناك مقالة مايك ديفيس الشهيرة «كوكب الأحياء الفقيرة» الذي لا تعدو أن تكون فيه الخمسينية الأفريقية والأمريكية ـ اللاتينية «أغنيةَ المحرومين»، أي «دينَ الهامش غير المنظم» الذي «يرفض بشكل مثير للإعجاب القدر اللاإنساني لمدينة العالم الثالث». انظر:

Mike Davis, «Planet of Slums,» *New Left Review,* vol. 26 (March-April 2004), pp. 33-34.

(٣٤) Buck-Morss, Ibid., p. 43.

(٣٥) المصدر نفسه، ص٤٩. تقول بك ـ مورس قبل ذلك: «إن الإسلامَ، باعتباره خطاباً سياسياً معارضاً، قادرٌ على أداء الدور الذي أداه «العقل» في الخطاب الغربي لمدرسة فرانكفورت. . . إن كبار المدافعين عن العقل، كما هي الحال في النظرية النقدية الغربية، هم أولئك الذين ينتقدون عقلنة المجتمع باسم العقل، لذلك فإن المسلمين التقدميين المعاصرين يستعملون الإسلام كمعيار محايث ونقدي ضد ممارسته الخاصة، ويؤدي ذلك إلى النتائج نفسها» (ص٤٧).

السنوات التي تلت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر. هكذا، بما أن أيَّ مقاربةٍ علميةٍ لدعم هذه الأفكار المسبقة (وما أنتجته من سياسات) لم تفعل أكثرَ مما فعلت أطروحةُ «صدام الحضارات» سيئة السمعة، شعر كثير من الباحثين بضرورة مراجعة النظرية - فمنهم من شعر بضرورة تعديلها، وآخرون بضرورة تفنيدها تماماً. إن كتاب مارثا نوسباوم حول العنف الطائفي في الهند ينتمي إلى الفئة الأولى من المؤلفين. تحاجج نوسباوم، ضد النصر الضمني لتصريحات هنتينغتون التي تضع غرباً ديمقراطياً في مواجهة عالم إسلامي متعنّت، على أنه يوجد داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية نفسها صراع بين التسامح من جهة والدغمائية المتعصبة من جهة أخرى: «إننا نشهد «صداماً حضارياً» في الهند بين غربٍ ديمقراطيٍّ وإسلامٍ مناهضٍ للديمقراطية؛ لكنه ليس الصدام الوحيد الذي صوره هنتينغتون. إنّه بالأحرى صراعٌ بين «حضارتين» داخل أمة واحدة: حضارةٌ تبتهج بتنوعها ولا تخشى الناس المنحدرين من خلفيات مختلفة؛ وحضارةٌ لا تشعر بالأمن إلا عندما يسود التجانس ويتم تهميش المختلف... إحداهما ترى الثراء في الشمولية، وتعتبر الأخرى الشموليةَ أمراً فوضوياً وجباناً ومهيناً... إن «صدامَ الحضارات» موجودٌ في كل ديمقراطية حديثة»[٣٦]. إذا كانت نوسباوم من دون شك تقدم إعادةَ الصياغةِ هذه كتصحيحٍ لعدد من الصور النمطية السائدة، فمن الممكن تقييمُ انعكاساتِ ادعائها على اللحظة السياسية الراهنة بطريقة مختلفة: بينما سيكون الصدام الذي تكهّن به هنتينغتون صداماً سنواجه فيه «نحن» - أي نحن في الغرب المسيحي اليهودي - عدواً يسهل تحديده مكانياً ودينياً وعرقياً أيضاً، فإن الخصوم في سيناريو نوسباوم يصعب التعرف إليهم بشكل فوري[٣٧]؛ فالسمات التي تميّزهم لا تنتمي إلى أيِّ «حضارة» كما

(٣٦) Martha Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 332.

(٣٧) يوضح طلال أسد، في تأملاته الأخيرة حول التفجير الانتحاري، كيف أن شرطَ عدم قابلية التعرف، عندما يدخل مجال الحرب على الإرهاب، يمكنه أن يستلزم تأويلاً رمزياً عندما يشعر الناس بأنهم لم يعودوا يستطيعون التعامل مع السلوك العادي لجيرانهم كسلوك لا يسبب أي مشكلة. ومن ثَمَّ، فإن الناس العاديين أيضاً، وليس المسؤولين وحدهم، شُجِّعُوا على القيام بتأويل شخصي «يفترض أن ما يظهر على السطح ليس هو الحقيقة، ولذلك يسعى إلى السيطرة على ما يوجد تحت السطح. هكذا يتم بواسطة التأويل تحويل الغيابات إلى علامات». انظر:

Talal Asad, *On Suicide Bombing* (New York: Columbia University Press, 2007), p. 31.

يتصورها هنتينغتون؛ ومن المرجح أن يتم اكتشافهم وسطنا، أي في قلب السياسة الليبرالية الديمقراطية، كما يمكن اكتشافهم بين هؤلاء الآخرين الخارجيين الذين لم تصلهم بعد رياح الحرية والديمقراطية. إن نوسباوم، التي لم تتخلص من فكرة أن هناك خصائصَ ثقافيةً ودينيةً تميز «بيننا» و«بينهم»، تلتمس من قرائها إعادةَ تنظيم الحدود التي يستعملها هنتينغتون للفصل بين الاختلافات الثقافية إن أرادواْ أن يفهموا بشكل أفضل، في الهند وفي أي مكان آخر، «المثل العليا للتعددية الجديرة بالاحترام وسيادة القانون التي يمكن أن تهدّدها الأيديولوجيا الدينية»[٣٨]. في هذه الخطاباتِ وكثيرٍ مثلِها[٣٩]، تمَّ تبديدُ وهم فكرةِ غربٍ متمايزٍ ومتفوقٍ أخلاقياً، لكن فقط من خلال إدراك أن «الديمقَراطياتِ الغربيةَ» نفسَها عرضةٌ لتلك الصفات - التعصب الديني الكامن فيها - التي يُزْعَمُ أنها تحدد الآخرين غير المتحضرين[٤٠]. إن ما لم يُلمَسْ نهائياً هو خطرُ همجيةٍ راسخةٍ تجسدها صورةُ التعصب الديني، والذي لم يتم إلا الآن الكشفُ عن كونه يهدد «سيادةَ القانون» داخل وخارج صلاحيات هذا الأخير.

على الرغم من أن مصادرة نوسباوم على الصدام يمكن أن تمر من دون أن يلاحظها أحد، فمن الجدير ملاحظةُ إلى أيِّ حدٍّ تَرَدَّدَ صدى موضوعٍ

---

(٣٨) Nussbaum, Ibid., p. 1.

تجدر الإشارة إلى أن القانون الهندوسي - وليس الإسلام السياسي - هو الذي، بحسب قول نوسباوم، يمثل هذه الاختلافات الحضارية. إلا أنني أرى أن خلخلةَ نوعٍ واحدٍ من الأفكار المسبقة (أي مطابقة جميع المسلمين بالتطرف العنيف) تجعل البنية الأساسية التي تزوّده بأساسه المنطقي تمر من دون تساؤل.

(٣٩) إن أحد الأمثلة الجيدة هو بالخصوص كتاب:

Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: W. W. Norton, 2007).

(٤٠) Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), p. 182.

يظهر التسامح إذاً بوصفه تلك الخاصية التي تميز شعباً مستنيراً ومحباً للسلام وتلك الصفة التي يجب ترسيخها في أوساط تلك الشعوب التي تفتقد إليها. وكما وضحت ويندي براون ذلك، لا يمكن إلصاقُ التعصب بالحساسيات الليبرالية، ومن ثَمَّ فإنه يميز بعضَ الذوات ككائناتٍ لا تطاق، كائناتٍ توجد خارج الحضارة. إذا كانت هذه الذوات كائنات «لا يمكن للحضارة أن تطيقها»، فإن «التسامح والحضارة يدعمان بعضهما بعضاً، لكنهما يحددان معاً ما يوجد خارجهما ويشكلان تياراً داخل نوع ناشئ من الحكم العابر للأوطان. فأن يكون المرء غير متحضر يعني أنه متعصب وأنه همجي... إن ما يوجد داخل الحضارة كائن يُطاق ومتسامح؛ وما يوجد خارجها ليس كذلك».

يعاود الظهور في الفكر السياسي المعاصر، موضوعٍ يقدم «حالة الطبيعة» ليس كمجرد شرطٍ يوجد خارجَ تأسيسِ المجتمع المدنيّ وسابقٍ زمنيّاً عليه، وإنما كتهديدٍ يوجد داخله. تكتب فينا داس وديبورا بول أن «الدولة، وفقاً لهذه النظرة إلى الحياة السياسية، يُنظَرُ إليها دائماً كمشروعٍ غيرِ مكتملٍ يجب الحديثُ عنه ـ وتَصَوُّرُهُ ـ باستمرار من خلال التوحّش وغياب القانون والهمجية التي لا توجد خارج حدودها فقط، بل تهددها من الداخل أيضاً»[(٤١)]. ويعتقد كارل شميت بشكل مماثل أنه من المسؤولية الحيوية للدولة أن تقرر بشأن «العدو الداخلي» الذي يمكن أن تتعامل معه (ومع الأعداء الموجودين خارج التراب الوطني) بعد ذلك بالشكل المناسب. وكان يُنْظَرُ إلى هذا القرار، الذي لا يتعلق فقط بأمور الحياة والموت وإنما أيضاً بإمكانية التدخل في المجتمع السياسي، كمقياس رئيس للسيادة: «ما دامت الدولةُ كياناً سياسيّاً، فإن مطلبَ السلم الداخلي يفرض عليها في الوضعيات الحرجة أن تقرر أيضاً بشأن العدو الداخلي... وسواء كان الشكلُ أكثرَ حدةً أو أكثرَ اعتدالاً، صريحاً أو ضمنياً، وسواء كان النبذُ أو الطردُ أو الحظرُ أو الحرمانُ من الحقوق متضمناً في قوانين خاصة أو في أوصاف صريحة أو عامة، فإن الهدفَ هو دائماً نفسه، أي الإعلان عن عدو [داخلي]»[(٤٢)]. يرى

(٤١) Veena Das and Deborah Poole, «The State and Its Margins: Comparative Ethnographies,» in: Veena Das and Deborah Poole, eds., *Anthropology in the Margins of the State* (Santa Fe: School of American Research Press, 2004), p. 7.

على نحو مماثل، إن «أسطورة» الانتقال السلس من حالة الطبيعة إلى العقد الاجتماعي، مع عنف الأولى التي تم استبعادها نهائياً من الحياة الاجتماعية التي أنتجها الثاني، استبعدها جيورجيو أغامبين من إعادة تنظيره للسيادة. يؤكد أغامبين أن حالة الطبيعة الهوبزية [نسبة إلى توماس هوبز]، بغض النظر عن كونها شرطاً ضاراً غير مبالٍ بقانون المدينة، تمثل الاستثناءَ والمدخلَ الذي تكوّنه ويكمن داخلها». ووفقاً لهذا السيناريو، «تقدم السيادةُ نفسَها... كحالة عدم تمايز بين الطبيعة والثقافة، بين العنف والقانون، ويشكل عدمُ التمايزِ هذا عنفَ السيادة على وجه الخصوص». انظر:

Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA: Stanford UniversityPress, 1998), p. 106, 35.

(٤٢) Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), pp. 46-47.

غني عن البيان أنه وفقاً لهذا الأساس المنطقي تم حرمان اليهود الألمان، بمن فيهم أولئك الذين كانوا مندمجين في الأمة، باعتبارهم الأعداء الداخليين ـ أو أولئك الذين كانوا يعتبرون من الناحية الوجودية شيئاً مختلفاً وغريباً» (ص ٢٧) ـ من تلك الحقوق الممنوحة للمواطنين العاديين. وقد سجل ملاحظون عديدون أن معاملة المسلمين في البلدان الغربية عَقِبَ أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ـ =

شميت، كما رأى هوبز وكانط وآخرون كثيرون قبله، أن احتمالَ عودةِ حالةِ الطبيعة (أو العدو الذي يجسدها) إلى الحياة السياسية المعاصرة أثارَ مخاوفَ من استعمالها كذريعة لتشجيع الفاعلين على قبول الخضوع لسيادة بلدانهم[٤٣] - ودائماً ما كان يتم تمييزُ القوة التي تمارسها هذه الأخيرة لإبعاد هذا الخطر، بوصفها عنفاً قانونياً يهدف إلى فرض السلم، عن الانفلات الأمني الذي تسعى إلى إخماده[٤٤]. إلا أن حالةَ الطبيعةِ لا توجد فقط في الأفكار المجردة للفلاسفة السياسيين - على الرغم من أن كثيراً من هؤلاء الفلاسفة يسندون إليها بعداً تجريبياً تماماً - بل توجد في طريقة تطبيق حالة الطبيعة كفكرة مجردة في المجالات والسلوكات الواقعية لشعب معين في لحظة تاريخية محدَّدة[٤٥]. وإذا كان ذلك صحيحاً، فربما ليس من المغامرة التأكيد

= الاعتقالات من دون تهمة أو محاكمة، المضايقات في الحياة اليومية، الترهيبات السافرة في الصحافة المهيمنة، سياسات التنميط العنصري - تشبه الإجراءات التي اتخذت قبل الحرب في حق يهود أوروبا.

(٤٣) حول «الخوف» باعتباره فئة سياسية، وحول استعمالاته في الخطاب الحالي، انظر:

Elizabeth Anker, «The Only Thing We Have to Fear,» *Theory and Event*, vol. , 8 no. 3 (2005), <http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v008/8.3anker.html>.

(٤٤) هكذا كتب إيمانويل كانط في أحد هوامش كتابه **نحو سلام دائم**: «جرت العادة على أنه لا يحق لإنسان أن يتخذ خطوات عدائية ضد أي إنسان آخر إلا إذا أذاه هذا الأخير بالفعل. وهذا صحيح تماماً إذا كانا يعيشان كمواطنين في دولة يحكمها القانون. لأنهما عندما يصبحان أعضاء في هذه الجماعة، يعطي كلٌّ واحد منهما للآخر الأمان ضد الاعتداء بواسطة السلطة العليا التي يخضعان لها معاً. **إلا أن الفرد (أو الأمة) الذي لا يزال يعيش في حالة الطبيعة يحرمني هذا الأمان ويلحق بي الأذى لمجرد وجوده بجانبي. ربما ليست هناك مضايقة حقيقية، لكن هناك حالة من انعدام الأمان التي تهددني دائماً بفعل وجودها نفسه**». انظر:

Emmanuel Kant, *Perpetual Peace* (New York: Cosimo Press, 2005), pp. 56-57, note 3 (emphasis added).

(٤٥) Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 8.

يؤكد ريتشارد تاك على أنه بخلاف «الوضعية الأصلية» التي تتبناها الليبرالية السياسية، لا تعدو أن تكون عند راولز سوى وضعية افتراضية خالصة. كانت حالة الطبيعة في كتابات معظم أنصار العقد الاجتماعي (بمن فيهم كانط) تشير إلى إمكانية تجريبية لها حضور دائم في كل الأزمنة. وقد كان المفكرون المنتمون إلى هذا التقليد، بحسب تاك، «مستعدين لتقديم أمثلة واقعية عن حالة الطبيعة، وهي أمثلة سخيفة كانوا يؤمنون إيماناً قوياً بطابعها التفسيري الخالص». ويتضمن استدلال تاك فكرةَ أغامبين التي مؤداها أن هوبز لم يكن يعتبر حالة الطبيعة مرحلة تاريخية وإنما بالأحرى يعتبرها «مبدأ داخلياً للدولة يظهر في اللحظة التي تكون فيها الدولة «شبه مفككة»». انظر:

Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.*

حول الوضع التجريبي لحالة الطبيعة، انظر أيضاً: Das and Poole, «The State and Its Margins: Comparative Ethnographies,» pp. 8-9.

أن اللجوءَ إلى العنف الديني يقوم بالوظيفة نفسها في عصرنا؛ كما يمكن القول إن المعلقين الليبراليين استطاعوا، بفضل الإشارة إلى حالات الطبيعة المعاصرة ـ إن الصراعات الطائفية في العراق وأفغانستان أشهر الأمثلة في أيامنا هذه ـ أن يبرهنوا على أن بعض سكان العالم الحديث **يجسدون في الزمن الحاضر** شكلاً مترسباً من الماضي الأوروبي ـ الأمريكي المنبوذ. وتبعاً لمنطق هذا التزمين للاختلاف، فإن العنفَ الديني، وأساليبَ الحياة التي يُعتَقَدُ أنها انبثقت منه، تعود بشكل حرفي إلى مرحلة تاريخية سابقة.

وعلى كل حال، إنها طريقةٌ لقراءةِ التعارض الذي أقامته نوسباوم بين «التعددية الجديرة بالاحترام» و«الأيديولوجيا الدينية»، وكذا لقراءةِ الصدامات الأخرى التي تم استحضارها حتى الآن: بين «الحركة الإسلامية» و«الأصولية الدغمائية» (بك ـ مورس)؛ بين الممارسات الدينية «الفاسدة» ونظيراتها «السليمة، الأصيلة» (كيمبل)؛ بين معتقدات «إثبات الحياة» ومثيلاتها «الشيطانية» (ستيفن)؛ وبين «الأصولية» و«كل أنواع الديانات التي تعيش في سلام مع الحرية والحداثة» (سوليفان). عندما صرح سوليفان بأنه «يبدو من خلال كل ما نراه أن الدروسَ التي تَعلَّمَتْها أوروبا في تاريخها الدموي لم يستوعبها العالم الإسلامي بعد» ـ ويقصد بذلك أن وعود النقاء والخلاص في العالم الإسلامي، كما كانت في أوروبا القرن السادس عشر، «تبدو أكثر إغراءً من الجاذبية العلمانية للسلام» ـ فإنه يريد أن نتذكر، ونحن نخوض ما يسميه «حروبنا الدينية الجديدة»، بأن الدولة الحديثة ستكون معرضةً دائماً لخطر الانحدار إلى الشروط التي انبثقت منها إن لم تتم الحماية القانونية لمبادئها المتعلقة بالتسامح[٤٦]. يكتب بروس لينكولن، من هذا المنطق، بطريقة تلخص القصة التي روتها لنا الليبرالية عن نفسها:

---

(٤٦) Sullivan, «This Is a Religious War,» p. 50.

يشير رينهارت كوزليك، وهو يوضح العلاقة القائمة بين العنف الديني وتجسيد سلطة الدولة، إلى أنه «منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى اليوم، تطورت بخبث مشكلةٌ غالت في استخدام مصادر النظام التقليدي: الحاجة إلى إيجاد حلٍّ لكنائس الدول القديمة وطوائفها الدينية المتعصبة التي تخوض معارك عنيفة فيما بينها وتضطهد بعضها بعضاً، حلٍّ من شأنه أن يخمد النزاع أو يسويه أو يخنقه. كيف يمكن فرض السلام؟ في معظم أرجاء القارة الأوروبية، عثر هذا السؤال المرتبط بالمرحلة على إجابته التاريخية في الدولة المطلقة». انظر: =

لا تستطيع إعادةُ الدين إلى موقعه المهيمن داخل الثقافة أن تضع حدّاً للنزاع؛ إنها تضمن فقط أن تحمل أكثرُ النزاعاتِ دمويةً في ثقافة معينة الطابعَ الديني وليس الطابع الأخلاقي أو الجمالي، ومن ثَمَّ يمكنها بهذا الشكل أن تكون أكثر تدميراً من أي وقت مضى. عندما يرفض المرءُ قيمَ الأنوار كلَّها ويستغني عن نموذجها الثقافي، فإنه لا يخاطر فقط بعودة الحروب الدينية المكبوتة، وإنما بعودة حروب دينية جديدة. لقد جعلنا النقاد ما بعد الحداثيون واعين بالعيوب العديدة المرتبطة بنظام الحقيقة والنمط الثقافي وممارسات السلطة التي جلبها عصر العقل، وهذه أمور كافية جداً. إلا أنه يجدر التذكير بما حققه الفكر الأنواري الذي تجب قراءته في سياق شمولي ومواجهته بما جاء قبله **وأيضاً بما يمكن أن يأتي بعده**(٤٧).

ما يشير إليه لينكولن هو أن المدافعين عن الدولة المطلقة، أمثال هوبز وشميت، ليسوا وحدهم من استندوا إلى شبح العنف الديني لشرعنة مشاريعهم، بل استند إليه الليبراليون أيضاً ـ ومن بين تلك المشاريع بناءُ «دينٍ» مُتجذِّرٍ في التجربة الشخصية، ويمكن التعبير عنه كمنطوقات اعتقادية، ويتوقف على مؤسسات شخصية، وباختصار دينٍ **غيرِ ضروريٍّ** لحياتنا

Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*= (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), p. 17.

يحاجج وليام كافانو على أن هذه القصة المعيارية، الجوهرية بالنسبة إلى المدافعين عن الدولة القومية الحديثة، تقوم على خطأ في التأريخ وتشكل بالتالي أسطورة مركزية في الفلسفة السياسية. ويشير إلى أن النزاعات التي اندلعت بعد الإصلاح الديني لم «تؤدِّ بالضرورة إلى نشأة الدولة الحديثة؛ بل كانت نفسُها في الواقع آلامَ ولادةِ الدولة» ـ وترتب على ذلك واقعُ أن الدولةَ لم «تحمنا» من العنف القاتل، بل أصبحت قادرة على أن تنظم وتوجه العنف بطرق مختلفة. انظر:

Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, p. 56.

(٤٧) Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, p. 61.

كتبت الفيلسوفة الراحلة جوديث شكلار: «خرجت الليبرالية... من فظاعات الحروب الأهلية الدينية التي حولت ادعاءات المحبة المسيحية إلى توبيخ لكل المؤسسات والأحزاب الدينية. إذا كان ينبغي للدين أن يستمر، يجب أن يستمر في المجال الخاص. ليس البديل الذي يجب طرحه إذاً، والذي ما زلنا لم نبلغه بعد، هو الاختيار بين الفضيلة القديمة والترف الليبرالي، بل بين العسكر الوحشي والقمع الأخلاقي والعنف من جهة، ومن جهة أخرى التسامح ذاتي التقييد الذي يكبح العنف من أجل حماية حرية وسلامة كل مواطن». انظر:

Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), p. 5.

السياسية والأخلاقية المشتركة[٤٨]. وقد استطاع الليبراليون الديمقراطيون، بفضل الإبقاء على الذاكرة (الواقعية أو المتخيلة) للعنف الرمزي في الواجهة، أن يضمنوا لأنفسهم وللأنظمة الاجتماعية التي يسيرونها سياسةَ الضرورةِ التعويضيةَ - والمدمِّرةَ بشكل استثنائي في بعض الأحيان.

هكذا، يُعتَبَرُ وقوفُ الليبرالية ضدَّ دخولِ «المذاهب الشمولية» إلى مجال التداول السياسي منفعةً عامةً ليس فقط نظراً إلى أنه يساعد على الحفاظ على سلامةِ فكرةٍ مجردةٍ تُدْعَى «العقل العام»، وإنما أيضاً نظراً إلى أنه يُعتَبَرُ وسيلةً أساسيةً لِدَرْءِ احتمالِ ما أشار إليه جون راولز بعبارة «الصراع القاتل. . . حول عناصر متعالية لا تقبل التسوية»[٤٩]. وكما يقول المنظر السياسي روماند كولز، اعتقد راولز، «من شدة استحضاره المتكرر للـ«حروب الدينية»، أنه وضع اليد على صراعاتنا الحالية: يستحضر الإمكانيةَ المأسويةَ المتمثلةَ في أن ذلك بالأساس يمكن أن يشكل ويوجه ويحدد تَصَوُّرَنَا لما هو مرغوب فيه في السياسة. . . وبذلك ستتطلب منا حيويةُ الليبرالية السياسيةِ أن نتذكر مراراً هذا الصراعَ الأخلاقيَّ القريبَ منا دائماً»[٥٠]. ومن ثَمَّ، فإن أولئك الذين يعتقدون أن التعاليمَ الدينيةَ تهيئ أصحابَها للتعصبِ وممارسةِ الإكراه سوف يندهشون من الانتشار السريع للحركات الدينية عبر أرجاء المعمورة، وسيفعلون أي شيء في استطاعتهم للحيلولةِ دون ما يعتبرونه انتهاكَ العلامات والرموز والتحيزات والمصالح الدينية لمجالات صنع السياسة والحياة العامة. إذا كان من الممكن تقسيم «الدين» (كما يعتقد ذلك المفكرون المشار إليهم آنفاً) إلى مجموعة من القدرات الإيجابية وأخرى سلبية - أو حتى المفترض أنها مفيدة وحميدة أساساً[٥١] - فإنه ليس من

(٤٨) Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam,* p. 207.

(٤٩) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. xxviii.

(٥٠) Romand Coles, *Beyond Gated Politics: Reflections for the Possibility of Democracy* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2005), p. 9.

(٥١) إنني أحيل هنا إلى ادعاءات مثل ادعاءات سوليفان بأن مذهب التسامح «كان محاولةً للإجابة عن السؤال الإنساني الخالد: كيف نلاحق هدف الخلاص الديني لأنفسنا وللآخرين ونحافظ في الوقت نفسه على السلم المدني؟ إن ما قصده المؤسسون الأمريكيون وجون لوك هو أنه ينبغي عدم =

الواضح إطلاقاً إذاً لماذا يجب استبعادُ الدينِ من تلك المجالات إذا أعيدت صياغتُه بشكلٍ كافٍ وفقاً لقواعد المواطَنة الليبرالية(٥٢). نصل هنا إلى القوة التقادمية للخطاب الذي أنا بصدد دراسته، والتي لا تقوم - كما يريد ذلك وليام كافانو - على استبعادِ الدينِ أو حتى على الإلحاح على فصله عن الحياة العامة، وإنما تقوم على استدلالٍ لفائدةِ نوعٍ من التدين المعياري الذي على أساسه يمكن التقريبُ بين منظوراتِ «الأسوأ» ويمكن تفكيكُ أشكال حياته بشكل مبرر. وختاماً، سأقارب هذه العلاجات كما وضعها أحدُ أهمِّ دارسي العنف الديني، وسأدرس باختصار ما يمكن أن تقتضيها لإعادة التفكير في العلمانية.

* * *

خلافاً لبعض أشرس التيارات التي انتقدت الدين في الغرب المعاصر، فإن الخطابَ الذي ركّزتُ عليه - الخطابَ الذي، في رأيي، يتوافق بشكل كبير جداً مع طموحات الإمبريالية الأمريكية الحالية - هو الخطابُ الذي يعتبر العنفَ الدينيَّ والنزعات التي سبقته (مثلاً، الحكم المطلق، التعصب، التأويل الحرفي للنص المقدس) تعبيراتٍ منحرفةً عن الأديان السلمية، أو بدلاً من ذلك تمظهراتٍ لأنساق العقائد التي لا تزال لم تنضبط بعد والتي

= السماح للمطالب الدينية القصوى أن تتداخل مع الحرية السياسية والدينية. وقد فعلوا ذلك للحفاظ على السلم قبل كل شيء - ولكن أيضاً لصيانة الدين الحقيقي نفسه» انظر:

Sullivan, «This Is a Religious War,» p. 53.

(٥٢) يبين كتاب راولز الأخير بشكل مدهش عن موقف مختلف من استعمال الاستدلال الديني في النقاش العام، وهو موقف قريب جداً من المنظور الذي أنا بصدد دراسته في هذه المقالة. إن هؤلاء المنظرين الديمقراطيين (أمثال وليام كونولي وجيفري ستوت) الذين يريدون وضعَ إيثُوسٍ (ethos) [أي نسق من القيم] ديمقراطيٍّ أكثر «تسامحاً» من خلال إبعاد أنفسهم عن المنظرين «العلمانيين» أمثال راولز ورورتي وهابرماس، يحتاجون إلى أن يفسروا لنا كيف أن الاستدلال الديني، حتى بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين الليبراليين، على الأقل في كتاباتهم المتأخرة، لا يعتبر في ذاته شيئاً يهدد النقاش العام؛ **بل بالأحرى، يجب الاحتراس فقط من أنواع خاصة من المذاهب الشمولية**. هكذا يكتب راولز في مقالته «فكرة منقحة للعقل العام»: «من الأساس بالنسبة إلى فكرة العقل العام ألا تنتقد ولا تهاجم المذهب الشمولي، دينياً كان أو غير ديني، ما عدا إن كان هذا المذهب غير متلائم مع أسس العقل العام والسياسة الديمقراطية. إن الشرط الأساس هو أن يقبل أيُّ مذهبٍ متزنٍ النظامَ الديمقراطيَّ الدستوريَّ وفكرةَ القانون الشرعي المرافقة له». انظر:

John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 132 (emphasis added).

ينبغي إعادة تشكيلها بطريقة أو بأخرى. يُسلِّم الغربُ بأن أعظمَ خطرٍ يتهدد العالَمَ المتحضرَ هو الإرهابُ ذو الدوافع الدينية، ومن ثَمَّ فإن خبراء الظاهرة قادرون على المساهمة ليس فقط في تحسينه ولكن أيضاً في المهام الأخلاقية والقانونية المتعلقة بتحديد المسؤولين عنه وتسليط العقوبات عندما يحدث ـ وهي خدمةٌ يريد الكثيرُ منهم القيام بها. إنهم يضربون على الوتر الحساس الشعبي للجماهير الدينية الواسعة، وينأون بأنفسهم بدهاء عن نظرائهم «العلمانيين» عندما يؤكدون أن اللوم لا يقع على الدين وإنما فقط على الأفعال التي تقترفها أقليةٌ غيرُ مستنيرةٍ تفتقد الإرادة والقدرة على تحرير معتقداتها من إكراهات الخضوع غير النقدي (أو ما سماه كانط «الوصاية الذاتية»). ولما كانت الحلولُ التي يقدمونها معقدةً مثل نماذجهم التفسيرية، فإن الأكاديميين والمحللين السياسيين والصحافيين يتوصلون إلى الإجماع حول فكرة أن تصالحَ بعض المؤمنين ـ وعلى وجه الخصوص الذين يتميزون بالإسلام ـ مع العالم الحديث مشروطٌ بإعادة تشكيلهم وفقاً لقيم هذا الأخير ـ التي لا تستتبع التنصّلَ من العنف، بل غالباً ما تقتضي إعادةَ تشكيلٍ دقيقةٍ للأسباب التي تجعل المرء يرغب في أن يتألم وأن يؤلم الآخرين، بل في الموت والقتل[٥٣].

هكذا يختم مارك يورغنشماير، صاحبُ الكتاب ذي التأثير الواسع الذي أشرتُ إليه من قبل، دراستَه بتقديم خمسةِ «سيناريوهات للسلم»، أي خمسِ طرقٍ ممكنةٍ لإنهاء «الحرب مع الإرهابيين الدينيين». وهذه السيناريوهات هي: (١) القضاء على الإرهاب بالقوة الخالصة («من أجل استراتيجية مدمِّرة لعمل الإرهاب الديني، يجب أن تكون الحكومة العلمانية على استعداد لإعلان الحرب الشاملة عليه وخوضها لسنوات عديدة»)؛ (٢) «إرهاب

---

(٥٣) «ترتبط العلمانية ببنى الحرية والحساسيات الخاصة داخل الدولة القومية الحديثة المتمايزة. إنها ترتبط بالتصور والتعامل مع الآلام التي تطمس أو تحبط تلك الحريات والحساسيات ـ ومن ثم فإنها ترتبط بالفعل الموجَّه للقضاء على الآلام التي تصارعها. ومن هذا المنطق، تواجه الفاعلية العلمانية ضرورةَ تغييرِ توزيعٍ معينٍ للألم، وعندما تحاول كبح التجاوزات اللاإنسانية لما تسميه «ديناً»، فإنها تسمح بأن يتم تبريرُ بعضِ الفظاعات بواسطة حساب التفاضل والتكامل العلماني للفائدة الاجتماعية وحلم السعادة العلماني. إنها تستبدل أنماط الألم والعقاب ما قبل الحديث بالأنماط الخاصة بها». انظر:

Asad, «Trying to Understand French Secularism,» p. 508.

الإرهابيين» وتهديدهم بالانتقام القانوني العنيف أو السجن؛ (٣) «نجاح» الإرهاب بطريقة نبوئية غامضة؛ (٤) يتم «استبعاد الدين من السياسة وسحبه إلى المستويين الأخلاقي والميتافيزيقي» من خلال «دعم الزعماء المعتدلين داخل جماعاتهم»؛ وأخيراً، (٥) السماح بدخول «القيم الدينية والتعبير عن الإيمان» إلى المجالات العامة والسياسية. وإذا كان يورغنشماير لا يلغي الفعالية الممكنة للسيناريو الأول، ويأمل ألا يحدث السيناريو الثالث، فإن السيناريوهيْن المتبقيين ـ اللذين يندرجان معاً في ما يسميه «معترك الفكرة» ـ هما اللذان يمارسان الجاذبية الأعظم[٥٤]. وعلى الرغم من اعترافه بأنه من غير المحتمل نزع الطابع السياسي عن تعاليم الإسلام من الخارج، فإنه يقدم نماذج من المثقفين الليبراليين المسلمين (أمثال حسن حنفي وعبد الكريم سروش) الذين يستطيعون إعادة إصلاحها من الداخل بفضل الدعم الغربي المادي والمعنوي. وباختصار، للبرهنة على أن تأويلاتِ الكتاب المقدس «نسبيةٌ وتتغير مع الزمن»، دافع هؤلاء الإصلاحيون عن «شكلٍ من الدين خالٍ من الوساطة يتميز بكونه شخصياً وعاماً في آن معاً»[٥٥]. إن ما يجذب يورغنشماير إليهم وإلى محللين ليبراليين آخرين هو أنهم، «مثل المسؤولين البروتستانتيين عن المجتمع»، «يرون أن للدين دوراً رؤيوياً في المجال العام. إنه نوعٌ من الفعالية الاجتماعية التي تفضل الإقناع الأخلاقي عن السلطة السياسية، والتي تحوّل فكرةَ الصراع إلى معارضةٍ فكريةٍ بدلاً من أن تكون معسكريْن سياسييْن متعارضيْن»[٥٦]. لا يعني هذا أن يورغنشماير يحكم على كلِّ الحساسيات الإسلامية بأنها غيرُ متوافقةٍ أصلاً مع الثقافة السياسية الحديثة ـ ومن ثَمَّ، يذهب سيناريوه الأخير إلى حدِّ الإشارة إلى إمكانية «علاج السياسة من الدين»[٥٧]. بل إنه يقول فقط إذا اعترفت الديمقراطياتُ الليبرالية ببعض المؤمنين وسمحت لهم بإسماع صوتهم داخلها، فإنهم سيحتاجون إلى «دخول المجال العام بشكل غير دغمائي وخفي»[٥٨]. هكذا

---

(٥٤) Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, pp. 234-237.

(٥٥) المصدر نفسه، ص٢٣٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٢٤٠. يقول يورغنشماير في الفقرة التي يختم بها كتابه: «يبعث الإسلامُ =

يصر يورغنشماير، ككثير من الخبراء الذين ذكرتهم هنا، على أنه إضافة إلى محاربة الإرهاب الديني باستعمال وسائل تقليدية (أي «الاستعمال الحكيم لعنف الدولة»)، يجب على الحكومة الأمريكية في الوقت نفسه أن تتبع استراتيجيةَ تحديدِ ودعم «المجدِّدين» المسلمين المحليين (بحسب تعبير مارك ليلا) الذين يمكن لهم بفضل مساعدتهم تشجيع نوع من التدين المتوافق مع القيم الديمقراطية الليبرالية.

ما علاقةُ كلِّ ذلك بالعلمانية؟ يمكن لمقالة للباحثة صبا محمود أن يساعدنا على تحديد هذه العلاقة[٥٩]. لقد أصبح من المسلّم به القولُ إن مذهبَ العلمانية ـ الذي اعترف بأنه ليس للنقاشات الدينية حلٌّ نهائيٌّ، واكتشف أخلاقاً سياسيةً متحررة تماماً من الارتباطات الدينية، وقضى دستورياً بحياد الدولة إزاء بعض الحقائق الدينية ـ نشأ كحلٍّ سياسيٍّ للصراعات الدينية الدموية التي شهدتها أوروبا واستبدل بها مبادئ التسامح وحرية المعتقد. فضلاً عن ذلك، توضح صبا محمود عدمَ ملاءمةِ هذه المقاربات وتقترح بدلاً منها تصوّراً للعلمانية أكثر تلاؤماً مع أهداف ونتائج تَحَقُّقِهَا في الدولة الحديثة ونتائجه. تركز صبا محمود في دراستها على المجهودات التي تبذلها الولايات المتحدة حالياً لإصلاح حساسيات المسلمين الذين تعتبرهم ميالين إلى التأويلات المتشددة للإسلام ـ وهي مغامرةٌ تمَّ تدشينُها برعايةِ مجلس الأمن القومي في إطار مشروع «الخدمة الميدانية للعالم الإسلامي» الذي يبدو بشكل مثير للغرابة أنه يتضمن الاستراتيجيةَ التي يدافع عنها يورغنشماير ـ وتقترح أن هذه المشاريع يجب عدم اعتبارها نقضاً للمبادئ العلمانية وإنما كامتداد منطقي لها[٦٠]. هكذا،

= الروحَ في الحياة العامة ويوفر منارةً يسترشد بها النظام الأخلاقي. لكنه يحتاج في الوقت نفسه إلى نسمة العقلانية واللعب النظيف التي تبعثها القيمُ الأنوارية للمجتمع المدني. لذلك لا يمكن للعنف الديني أن يتوقف حتى يتحقق قدرٌ من الانسجام بين الاثنين ـ بعض التشديد على الاعتدال في العاطفة الدينية، وبعض الاعتراف بدور الدين في السمو بالقيم الروحية والأخلاقية للحياة العامة. ومن ثم فإن علاج العنف الديني يمكن، بطريقة مثيرة للغرابة، أن يكمن في نهاية المطاف في إعادة الاعتبار للدين نفسه» (ص٢٤٣).

(٥٩) Mahmood, «Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation».

(٦٠) على الرغم من أن صبا محمود تبدو وكأنها تستبدل تصوراً معيارياً بآخر، أعتقد أنه يمكن قراءةُ مقالتها بشكل أفضل انطلاقاً من الطريقة التي تقدمها بها: أي كدراسة للـ«تصوّر الخاص للعلمانية =

تثير صبا بذكاء انتباهنا إلى دافع **التأديب** أو **نقل الحضارة** الذي يوجد في قلب العلمانية، وهو لا يكمن في فصل الديني عن المؤسسات السياسية أو في استبعاد الدين من المجال العام بقدر ما يكمن في «نوعِ الذاتيةِ الذي تسمح به الثقافة العلمانية، والممارسات التي تستعيدها كممارسات روحية حقيقية (في مقابل مصطنعة)، وفي العلاقة الخاصة بالتاريخ التي تفرضها»(٦١). تبيّن تساؤلاتُ صبا محمود أن العلمانيةَ لا تكفل التعايشَ السلميَّ لهوياتٍ وعقائدَ متعددةٍ، بل تصرّ على إنتاج «فردٍ متديّنٍ من نوع خاصٍّ متوافقٍ مع عقلانيةِ القاعدة السياسية الليبرالية وممارستِها»(٦٢). وبعبارة أخرى أكرر فيها نقطةً سبق أن عالجتها في هذا الفصل، إن العلمانية الليبرالية - أو على الأقل هذا النوع من العلمانية الليبرالية الذي يُصَدَّرُ اليوم إلى أقاصي الأرض - لا تقوم فقط على **التسامح** مع الاختلاف، وإنما على قدرةِ دولةٍ قويةٍ على فرض هذا المبدأ وضمان أن يكتسي الدينُ من الآن فصاعداً شكلاً معدَّلاً. طبعاً، سبق لمقولةِ العنف الديني أن اقترحتْ هذا الحل، على الرغم من أنه جاء خارج الآجال، الذي يكون فيه التهديدُ المحسوسُ لنمطِ العيشِ الجماعيِّ هو بالضبط ما يدعمه، والذي تُعتَبَرُ فيه إعادةُ بناءِ مكانةِ الدينِ ومعناه في المجتمع المدني شرطاً مسبقاً أساسياً لاستمرار الاثنين.

لذلك عندما يكتب باحثٌ محترمٌ مثل مارك يورغنشماير عن مختلف الآليات التي بواسطتها «يمكن للحرب على الإرهاب أن تصل إلى نتيجة معينة»، ولا يدافع فقط عن الاستعمال المتعقل لعنف الدولة وإنما أيضاً عن إستراتيجيةِ إعادةِ تشكيلِ الإسلام من الداخل، يبدو لنا أن هناك منطقاً مألوفاً بشكل مدهش يشتغل. من دون شك، تكتسي العلمانيةُ تشكيلاتٍ لا تحصى ولا تعدّ، ولا تشير هذه الأخيرةُ كلُّها إلى غايةٍ مشتركةٍ؛ كما أن الموضوعات التي تنتجها والعلاقةَ بـ«الدين» التي تفرضها تتغير عبر المكان والزمن(٦٣).

= الذي يقوم عليه الإجماع الحالي على أن الإسلام يحتاج إلى الإصلاح - أي على أن علمنته هي الإجراء الضروري لإدخال «الديمقراطية» إلى العالم الإسلامي - وكدراسة للوسائل الاستراتيجية التي ترسخ بها اليوم هذه الرؤية التصويرية. انظر: المصدر نفسه، ص٣٢٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص٣٢٨. للاطلاع على مقاربات ذكية للطرق الخاصة التي تشكلت بها هذه الترخيصات لأشكال التدين «الروحية الحقيقية»، انظر الفصلان السادس والسابع في هذا الكتاب.

(٦٢) Mahmood, Ibid., p. 344.

(٦٣) في دراسته الفرنسية الأخيرة للنظام العلماني، يلاحظ طلال أسد أنه «ليست هناك علمانية =

لكن العلمانيةَ لا تنفصل حتماً عن السلطة السيادية ويشكلان معاً سياسةَ صناعةِ الدين في المجال الجيوسياسي والأيديولوجي الذي نوجد فيه حالياً ـ المجال الذي يجد فيه الخطابُ، الذي تَحَدَّثْتُ عنه، صلاحيتَه ووضوحَه. إن العنفَ واردٌ بشكل بارز في هذا الترتيب: العنف الذي يمكن أن يندلع في أي وقت بين أشكال معينة للحياة الدينية، والعنف الذي تمارسه الدولة العلمانية من أجل إحباط هذه التهديدات ولتسهيل مختلف أشكال موضعتها ومراكمتها. فالعنفُ الأولُ معتدٍ، متوحشٌ، مجانيٌّ؛ بينما الثاني ضروريٌّ ومنقِذٌ ويُمارَسُ باسم البشرية جمعاء ووفقاً للـ«حساب العلماني للمنفعة الاجتماعية ولحلم السعادة العلماني»[٦٤].

أشرت إلى أنه يجب النظرُ إلى مقولة العنف الديني واستخداماتها المعاصرة على أنها توازي طريقةً معينةً للحكم السياسي الليبرالي. يبدو لي أن التبني الواعي لهذه الرؤية للعلمانية الليبرالية والإجراءات التي تدعمها من طرف المؤلفين الذين قدمت تقييماً نقدياً لأعمالهم لا أهمية له بالنسبة إلى الاستدلال الذي قمت به (على الرغم من أننا سنكون من دون شك سذّجاً إذا أنكرنا هذه الإمكانية). إن ما انصب عليه تحليلي بالأحرى هو الاعتقاد بوجود عدد من التطابقات المُقلِقة بين موضوعِ خطابٍ خاصٍّ (العنف الديني) وتشكيلةٍ سياسيةٍ خاصةٍ (العلمانية). ولا تحتوي هذه التطابقاتُ فقط على مجموعة من التشخيصات المشتركة لجذور العدوانية الدينية ـ غياب مسافة نقدية بين النص الديني والتجربة المعيشة، التركيز المفرط على السلطة المستوفاة، غياب الفردانية من جانب المؤمنين، الثقافة التقليدية المتمثلة في الشهادة في سبيل الله... إلخ. إنها تتضمن أيضاً مفهوماً للدين يمكن فيه وضعُ اليد على صورةٍ مرعبةٍ لماضٍ ما قبل حديث من جهة، ومؤمنٍ مستنير متناغم بشكل كامل مع هذا العالم من جهة أخرى. وهذه الصورة الأخيرة

= موجودة في الواقع يمكنها أن تنكر مطالبتها بالدنيوية لمجرد أن هذه الأخيرة لا تطابق نموذجاً طوباوياً معيناً. إن أصنافاً من التاريخ الديني المُتَذَكَّر وأصنافاً من التهديدات والفرص السياسية المحسوسة تحدد الحساسيات التي تقوم عليها المواطنة العلمانية والانتماء الوطني في دولة حديثة. ليست الحساسياتُ محصَّنةً دائماً، ونادراً ما تكون خاليةً من التناقضات، وتكون أحياناً هشةً. **لكنها تتوجه إلى أشكال من العلمانية مختلفة نوعياً**». انظر:

Asad, «Trying to Understand French Secularism,» p. 507 (emphasis added).

(٦٤) المصدر نفسه، ص٥٠٨.

هي التي أصبحت الصورةَ المعيارية وتمَّ تثبيتُ صفاتِها في مركب المواقف والانفعالات والكراهية والمخاوف الذي يشكل الحياة في الدولة القومية الحديثة، وكذا في الإمكانيات المسموح بها والممنوعة؛ بينما وجب إعادة تشكيل الصورة الثانية أو إخمادها. ويساعد «العنف الديني» على تحقيق هذه المشاريع.

الفصل السادس

سياسة الروحانية: لَبْرَلَةُ تعريفِ الدين

كيري ميتشيل

جاءت هذه المقالة كإجابة عن السؤال الذي ورد في نداء الاستكتاب في ندوة «سياسة صناعة الدين»: «ما هي الاستراتيجيات التي تستجيب بها دراسةُ الدينِ الممأسَسةُ (الأكاديميةُ) للتفكيك النظري للمفاهيم التي تضفي بواسطته الشرعية على ذاتها؟»[١]. إن هذا السؤال ـ الذي اندرج من قبل ضمن الأسئلة التي طرحتها ندوةٌ مخصَّصةٌ للتفكير الذاتي الجماعي من جانب علماء الدين ـ يضيف تفكيراً ذاتياً من الدرجة الثانية، وبذلك فإنه يتضمن مستوى من التفكير الذاتي في عمليات «التفكيك النظري» التي يستحضرها كشيء معطى. وبالنظر إلى هذا التفكير الذاتي الذي قام به التفكيك النظري، يُطرَح السؤال: كيف يفكر الباحثون في تفكيرهم الذاتي؟ وللإجابة عنه، يمكن للمرء أن يبدأ بالبحث في معنى مضاعفة الانعكاسية الذاتية التي يتضمنها السؤال، وهي مضاعفة تقويها الدعوة إلى مزيد من التفكير، أي الدعوة إلى التفكير في استراتيجيات التفكير الذاتي المطبّقة على عملية الانعكاس الذاتي للتفكيك النظري.

يعترف عالما البيولوجيا همبيرتو ماتورانا وفرانسيسكو فاريلا من جهة، ومحاورُهما عالم الاجتماع نيكلاس لوهمان من جهة أخرى، بأن الانعكاسيةَ لم تعد خاصيةً محدِّدةً للحياة. يضع ماتورانا وفاريلا الانعكاسية الذاتية في مركزِ مفهوم «الإنتاج الذاتي» (autopoiesis) الذي يُفسِّر إعادة الإنتاجَ الذاتيَّ/ التنظيمَ الذاتيَّ للأنظمة البيولوجية[٢]. وقد طبق لوهمان هذا المفهومَ على

---

(١) <http://www.hofstra.edu/pdf/Cul_RelReg.pdf>.

(٢) Humberto Maturana and Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living* (Boston, MA: D. Reidel, 1980).

الحفاظ الذاتي للأنساق الاجتماعية كما تُمَيِّزُ نفسَها وفقاً لبيئاتها الخاصة[٣]. ويصعب تقديمُ فكرةٍ مفصلةٍ عن هذه النظريات في هذا المنتدى بسبب تعقيدها الكبير. واستحضرتُ هؤلاء المفكرين فقط كي أبيّن أن المسألةَ تتعلق بحياة الدراسة الأكاديمية للدين باعتبارها مؤسسةً، أي الاستراتيجيات التي تعتمدها لتنظيم ذاتها وإعادة إنتاجها. وبصيغة أخرى، يدعو السؤال إلى تفسير الطبيعة الانتهازية لدراسة الدين.

إن البحثَ في هذه الانتهازية يستلزم مكاناً، وهذا بالضبط ما تنظمه الانتهازية: مكاناً، مركزاً له هوامش، معياراً لقياس القرب والبعد. وقد اخترتُ دراسةَ الدين الأمريكي، وعلى وجه الدقة دراسة «الروحانية» (spirituality) بوصفها متعارضةً مع «الدين». يمكن للمرء أن يلاحظ التغييرَ الذي مسّ الاستعمالَ الأمريكيّ الشعبيّ الذي يميز بين هذين المصطلحين كما يظهر في عبارة «أنا روحاني، لكنني لست متديناً». إن هذه العبارة وما يرتبط بها من مشاعر جاءت نتيجةً لنقدِ مقولة الدين. وانطلاقاً من منظور أولئك الذين يعترفون بهذا التمييز، يحيل الدينُ إلى التنظيمات والمذاهب، أي إلى جماعات خاصة ومعتقدات أعضائها. أما الروحانية من جهة أخرى، فإنها تعتبر فرديةً وشخصيةً، تركز على الشعور والتجربة بدلاً من الانخراط في عقيدة معينة[٤].

إن هذا التفكيك النظري الشعبي، الذي أدّى إلى نشأة الروحانية باعتبارها مقولةً متمايزةً، يدعو إلى توسيع أو تكملة مقولة الدين كي تشمل ظواهر توجد خارج حدود المؤسسات الدينية بمفهومها التقليدي. هكذا، استجاب كثيرٌ من الباحثين لهذه الدعوة بمحاولة التنظير لهذا النوع المتمايز من التدين. سأوضح فيما يأتي كيف تغذى هذا التنظير بانتهازية الباحثين، وسأناقش بالخصوص كيف ارتكز التنظير للـ«روحانية» بشكل كبير على

---

(٣) Niklas Luhmann, *Social Systems* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1985).

(٤) Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers* (San Francisco: Harper, 1993), pp. 67-68, 76-79 and 119-148; Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 33-35 and 173-79; Brian Zinnbauer [et al.], «Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. , 36 no. 4 (December 1997), pp. 549-564, and Bron Taylor, «Earth and Nature- Based Spirituality: Part I,» *Religion*, vol. 31 (2001), pp. 175-193.

خطاب العلمانية لدرجة الاحتفاء بهذا التقليد الفكري ـ السياسي[٥]. وسأوضح على وجه الدقة كيف أن الطريقةَ التي استعمل بها كثير من الباحثين المقولتيْن التفسيريتيْن «ذات» و«حرية» أعادت إنتاجَ الخطابِ الذي ينظم الروحانية كظاهرة اجتماعية بدلاً من تسليط الضوء عليها.

يمكن للباحثين أن يردوا على اتهامهم بالتحيز الليبرالي: «وما العيبُ في ذلك؟» يصبح التحيز عيباً عندما يكون أعمى. يمكن للباحثين أن يسجلوا ميلَهم ويؤكدوه ثم يتقدموا، لكنهم يتجاهلون بذلك المشكلات الأساسية التي لا تتعلق بالموضوعية وإنما بالتحليل نفسه. إن تأكيدَ الباحثين أن حريةَ الفردِ في صياغة تَدَيُّنِهِ مسألةٌ أساسيةٌ وخاصيةٌ مميِّزةٌ للروحانية كنمطٍ دينيٍّ يتجاهل واقعةَ أن الحرية ليست في ذاتها مقولةً تحليليةً. إن الحرية، بوصفها مقولة تحليلية، تشير إلى توقف التحليل، إنها تأكيد أن حدثاً أو حالةً ما غير مشروط أو غير مشروطة إلى حد ما. يمكن للتشديد على الحرية أن يثمّن الروحانية، وخصوصاً داخل خطاب العلمانية، لكنّ ثمنَ ذلك هو استبعادُ الروحانية من التحليل الموضوعي. ويزداد الأمر غموضاً مع مفهوم «الذات». فمن شأن التركيز على «الذات»، المدرَكة كمذهب أو كتأكيد يساعد على بناء الروحانية، أن يغفل أشياءَ كثيرةً، وخصوصاً البعدَ الاجتماعي للروحانية. كيف تقود مقولةُ «الذاتِ» المرءَ إلى فهم شبكات العلاقات التي تتشكل فيها الروحانية؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن المجهوداتِ التحليليةَ التي بذلها الباحثون لم تنجح في تبديد الانتقادات التي وُجِّهَتْ إلى الروحانيةِ نفسِها بوصفها مقولةً غامضة للغاية[٦].

لا أقترح في عرضي للمقاربات البديلة في دراسة الدين مجردَ التخلي

---

(٥) يشتغل هذا النمط الليبرالي من الدراسات العلمية للدين أيضاً خلف دراسة الروحانية. تصف روزماري هيكس في مساهمتها في هذا الكتاب كيف أن التصور الأكاديمي للتصوف تغذى بشكل أساس من الفكر السياسي الديمقراطي الليبرالي، بينما شخّص برايان غولدستون في مقالته هنا الركائز العلمانية لمفهوم العنف الديني. للاطلاع على بديل للتأريخ الليبرالي للروحانية، انظر:
Catherine L. Albanese, «Introduction,» in: Catherine L. Albanese, ed., *American Spiritualities: A Reader* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), pp. 1-15.
وسأناقش مزيداً من الاختلافات مع التقليد الليبرالي في نهاية هذا الفصل.

(٦) Steven J. Sutcliffe, «Rethinking «New Age» as a Popular Religious *Habitus:* A Review Essay on «the Spiritual Revolution",» *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. , 18 no. 3 (2006), pp. 307-308.

عن مفهومَي الحرية والذات، فقد حققت هذه المفاهيمُ شعبيةً كبيرةً خارج الاستعمال العلمي وانتصبت من ثَمَّ كخصائص للحياة الاجتماعية ينبغي تحليلُها في كلِّ أبعادها، بما في ذلك طابعها الظلامي. وفي المقابل، إنني أقترح بعض الطرق الكفيلة بتقديم تعريفٍ أوضح لهذه المفاهيم في علاقتها بالسياق الاجتماعي. وأسترشد هنا بأعمال مفكرين اثنين: ميشيل فوكو ونيكلاس لوهمان. يعرّف فوكو في كتابه **تأويل الذات** الروحانيةَ كما يأتي: «إنها البحث والممارسة والتجربة التي من خلالها تُجْرِي الذواتُ على نفسِها التغييراتِ الضروريةَ من أجل بلوغ الحقيقة». قدم فوكو المحاضرات التي اقتُبِسَ منها هذا الاستشهاد عندما كان يطور فكرته عن «الاهتمام بالذات». فبعد أن ابتعد فوكو عن حماسة أعماله الأولى، محتفظاً في الوقت نفسه باهتمامه بعمليات السلطة، وضع الروحانيةَ في شبكةٍ من الممارسات التي تقيّد بقدر ما تعبِّر عن الحرية التي يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف الذات. ويضيف فوكو أن هذه الممارسات يمكن أن تشمل «أفعالَ التطهير وتمارينَ الزهد والتنازلاتِ وعملياتِ قَلْبِ النظرة وتعديلاتِ الوجود... إلخ، التي تُعتبر - ليس بالنسبة إلى المعرفة وإنما إلى الذات وبالضبط إلى وجود الذات الثمنَ الذي يجب أداؤه مقابل بلوغ الحقيقة»[٧]. يعترف فوكو في هذا المقطع بوجودٍ روحيٍّ تنظمه لعبةُ الإرادة وكبحُها. وفي الوقت الذي يسلط فوكو الضوءَ على الذات والذاتية، يترك المجال لممارسة السلطة داخل الروحانية. إن هذه الممارسات القاهرة لا تقيم خارج الذات الروحية، بل إنها تكوّنها.

يقدم عملُ لوهمان توجيهاً مماثلاً، إذ يصف تطورَ «التَّكَتُّم» (incommunicability) في دراسته للبناء الاجتماعي للحياة الحميمية في أوروبا في القرن الثامن عشر، ويحاجج على أن هذا المفهومَ يتحكم في قانونِ الحب الرومانسي ويُلزِمُ العلاقاتِ بأن تُظْهِرَ التلقائيةَ والشغفَ والفردانيةَ. ويدّعي لوهمان أن التحريمات هي ما يضمن هذا الإصرارَ على أن الحبَّ ينشأ كتعبيرٍ عن ذاتِ الفردِ: إن ما يمكن أن يُعَبَّرَ عنه بطريقة موضوعية وبلغة واضحة لن يتم الاعترافُ به كأساسٍ مشروعٍ لأيِّ علاقةٍ. ويجب على العشاق المحتملين أن يجعلوا مخططاتهم تظهر وكأنها امتدادات للتدفق

---

(٧) Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France, 1981-1982* (New York: Picador, 2005), p. 15.

الطبيعي للأحداث، ويجب أن تتجاوز مشاعرُهم حدودَ المِلكية الاجتماعية، وينبغي لهم أن يرفضوا ترك كلامهم يبدو كتعبيرٍ ملائم عن الآصرة التي يودون إقامتها. لا يمكن للـ«ذات» «المتحررة» من الاتفاقات الاجتماعية أن تصبح مقبولةً كمصدر للحميمية إلا من خلال هذه التحريمات والتقييدات(٨).

يقدم التركيزُ على السلطة والتكتمُ معاً طرقاً لتصوّر الحرية والذات على نحوٍ يمكّننا من وضع الروحانية في قلب الشبكات والتفاعلات الاجتماعية. يجنبنا هذا التركيزُ المذهبَ الوضعي الميتافيزيقي الذي يغذي الخطاب الليبرالي حول هذه المفاهيم. إن مفهومَي السلطة والتكتم، اللذين يسلطان الضوءَ على الدور الذي يؤديه المنعُ في بناء أفرادٍ أحرارٍ يبحثون عن الحقيقة الروحية، يقدمان سُبُلاً تحليليةً تحمل وعداً عظيماً فيما يتعلق بدراسة الروحانية.

لعرض هذه السبل، سيكون من المفيد تحديدُ الخطاب الليبرالي الذي هيمن على التفكير في الروحانية. سأقوم بذلك في جزأين: **الجزء الأول** سيعالج التأريخَ للروحانية، وسيدرس **الجزءُ الثاني** مقارباتِ الخصائص الجوهرية للروحانية في الوقت الحاضر. سأبيّن في الأول كيف أن التركيزَ على الحرية والذات، في القراءات الليبرالية للروحانية، صَاحَبَ النزوعَ إلى الاحتفاء بدل التحليل؛ وسأوضح في الثاني كيف يمكن للتركيز على السلطة والتكتم أن يؤدي إلى تقييماتٍ أَدَقَّ للخصائص الأساسية للروحانية وبنائها الاجتماعي.

■ الروحانية: تاريخ ليبرالي

وأنا أناقش التأريخَ للروحانية، سأجعل تحليلي يقتصر على أعمال ثلاثة مفكرين مرموقين: روبرت وثنو، ويد كلارك روف، لاي شميت، مع تركيزٍ خاصٍّ على هذا الأخير. إن هذه التحليلات العلمية لأصول الروحانية وتطورها تعكس موضوعَ الدراسة: إنها كلها تتميز بعودةٍ داخليةٍ إلى الفرد والوعي، وتتميز كلها أيضاً بنمطٍ من الخطاب الاحتفالي. وأرى أنه ربما

---

(٨) Niklas Luhmann, *Love as Passion: The Codification of Intimacy* (Stanford, CA: University of California Press, 1986).

يؤدي التعاطفُ مع الدعوة إلى قراءةٍ «روحيةٍ» دوراً في تفسير هذا الاتجاه. وبالطبع، لا يمكن استبعادُ الميول الفردية لدى هؤلاء المؤلفين، لكن هذه التفسيرات السببية تبقى تخمينية؛ لذلك سوف أركز فقط على كون أن التحيزَ الليبرالي يؤدي إلى إعادة إنتاج الخطاب الروحي وليس إلى تفسيره.

يتحدث وثنو بتفصيل في كتابه المنشور سنة ١٩٨٨ **إعادة بناء الدين الأمريكي** عن الأفول التاريخي للطائفية (denominationalism) كمبدأ مركزي لتنظيم الدين الأمريكي[٩]. ويبرز وثنو الارتفاعَ المهولَ لنسبة التمدرس الجامعي، ولاسيما في ستينيات القرن العشرين، ويلاحظ نشأة «طبقة جديدة» ومعها ثورة في المواقف الثقافية، ويسجل، اعتماداً على استطلاعات الرأي ـ ارتفاعاً مهولاً لعبارات التسامح مع الأفارقة الأمريكيين والمثليين واليهود، واستعداداً أكبرَ لقبول النساء في مواقع المسؤولية خارج البيوت، واهتماماً متزايداً بالحريات المدنية[١٠]. علاوة على ذلك، سجل وثنو ميلاً إلى الانسحاب من التنظيمات الدينية خلال هذه الفترة. وانطلاقاً من هنا، أكد أن التغييرات الاجتماعية والثقافية خلال ستينيات القرن الماضي شهدت «لَبْرَلَةً متصاعدةً للثقافة الأمريكية»[١١]. ويسجل أن هذا الميل أنتج بالطبع حركةً مضادة. هكذا يبدو أن المسار الأساس لاستدلاله يتابع أفولَ الطائفية وانبثاقَ ثنائيةِ ليبرالي/محافظ بوصفها الخاصية الأساسية المنظِّمة للتدين الأمريكي. لكن هذه البنية الجديدة جاءت موازيةً لميلٍ إلى جهةٍ واحدةٍ من المعادلة؛ إذ انتقل مجالُ التدين الأمريكي بأكمله، بحسب وثنو، إلى اليسار في ستينيات القرن العشرين، لكن يجب التأكيد أنه كان ينتقد السذاجةَ التي تحتويها هذه الليبرالية، وخصوصاً فيما يتعلق بفرضها لنوع من الفردانية التي تستند إلى «الأساطير المشرعِنة» للحرية والتكنولوجيا تحت رعاية الدولة[١٢]. إلا أن أطروحتَه حول هيمنة الليبرالية هيأت الأرضية لدراسةٍ أكثر احتفائيةً للفردانية الدينية التي ستحمل بعد ذلك اسم **الروحانية**.

---

(٩) Robert Wuthnow, *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War Two* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

(١٠) المصدر نفسه، ص١٥٣ ـ ١٦٤.

(١١) المصدر نفسه، ص١٥٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٤١ ـ ٢٩٦.

يختلف هنا عملُ ويد كلارك روف؛ إذ يتحدث بإسهابٍ في كتابه **جيل الباحثين** المنشور سنة ١٩٩٣ عن التدينِ الأكثرِ ليبرالية وفردانيةً الذي اعتبره وثنو نزوعاً واسعَ النطاق. يرى روف، شأنه شأن وثنو، أن ستينيات القرن العشرين تمثل اللحظةَ الفاصلةَ للتدين الأمريكي وللثقافة الأمريكية عموماً. ويزعم روف أن مواليد الانفجار الديموغرافي (baby boomers)(*) بدؤوا رحلتهم الدينية الخاصة، وهي رحلة أكثر فردانيةً وانفتاحاً وديناميكيةً من تلك التي كانت تضمنها المؤسسات الدينية المحصَّنة التي نشؤوا في أحضانها. يعتقد روف أن جيلَ الانفجار الديموغرافي تحول إلى طليعةِ التطور الديني، وأبان عن حساسية أكثر انعكاسيةً وقدرةً على التكيف من الحساسيات السابقة. ويبدو أن روف بهذا الموقف لم يقم بأي دعاية لفائدة الليبرالية، بل إنه اعتبر ـ حاذياً حذو وثنو لكن من دون تحذيرات ـ الانتقالَ إلى الليبرالية، بوصفه شيئاً معطى، الواقعَ الجديدَ للممارسة الدينية الأمريكية الذي تجب اليومَ دراستُه دراسةً دقيقةً.

إن عنوان كتاب روف (**جيل الباحثين**)، الذي يصف طبيعةَ هذا النوع الجديد من التدين، يشدد على الاستكشاف. أولاً وقبل كل شيء، يعلي هذا التدينُ الجديدُ من شأن الحركة والانفتاح على إمكانيات جديدة؛ إذ يزعم روف أن مواليدَ الانفجار الديموغرافي لم يعكسوا فقط تأثيرَ ستينيات القرن العشرين، بل إن هذا الصنفَ الجديدَ من التدين، هذه «الروحانية» بحسب تعبيره، استعاد فترةَ الستينيات التي كانت موصومةً بهالةِ الفشل. يكتب روف: «كانت الستينيات عصرَ الآفاق الرحبة، إذ أتيحت الفرصُ لشباب تلك الفترة، وهي فرصٌ أكبرُ بكثير من تلك التي أتيحت لآبائهم ـ خيارات مهنية، تحوّلات أدوار النوع الاجتماعي، أنماط أسرية جديدة، اختيار أسلوب العيش»[١٣]. بعد أن يسجل روف عمليةَ إزالةِ الوهم التي شهدها العقدان المواليان، يواصل وصفه لروحانية مواليد تسعينيات القَرن العشرين: «إنهم ما زالوا يستكشفون؛ لكنهم يستكشفون بطرق جديدة وأعمق على ما أعتقد. . . إنهم يتحركون بحرية داخل الحدود الدينية وخارجها وعبرها؛ وكثيرون منهم

(*) الأفراد الذين ولدوا خلال مرحلة الانفجار الديموغرافي الذي شهدته الولايات المتحدة وكندا من منتصف أربعينيات القرن العشرين إلى مطلع ستينياته [المترجم].

(١٣) Roof, *A Generation of Seekers*, p. 4.

مزجوا بين عناصر من تقاليد مختلفة لبناء نسق معانيهم الشخصي الملائم لاحتياجاتهم. إن الاختيارَ، الذي أصبح جزءاً من حياة هذا الجيل، يعبّر عن ذاته اليوم في أساليب دينية ديناميكية ومتدفقة»[١٤]. هكذا اكتسب وَعْدُ الستينيات، أي الإثارة والتفاؤل اللذان رافقا توسع الآفاق، حقلَ تطبيقٍ جديدٍ في التسعينيات. يجب على المرء هنا أن يخمّن ما هو ضمني في أطروحة روف، وهو أن وعدَ التسعينيات، وليس وعدَ النظام الاجتماعي والسياسي العقلاني الخالص، هو الذي اكتسى طابعاً «أعمق» في تحقيق حرية اتّباع الفرد السبيل الديني الفردي الذي يريد.

يستعمل روف مفهومَ الحرية ليربط هذا الاهتمامَ بالذات (self) بتوجهٍ اجتماعيٍّ أوسع وبالليبرالية (من دون أن يسهب في شرح هذا المصطلح). يسجل روف، وهو يتحدث عن التطورات الثقافية في الستينيات، كيف «اجتاحت حريةُ الاختيارِ المجالاتِ الأكثرِ خصوصيةً وحميميةً المتعلقةِ بالحياة الجنسية والأسرة، وكيف أنتجت خياراتٍ مقبولةً متنوعةً وكثيرةً»[١٥]. ويؤكد أن الانشغالَ بالحرية توسّع ليشمل قيمةَ التسامح، أي الانشغال بحرية الآخرين. وعلى نحو مماثل، أدى الرخاءُ الناشئُ لجيل الانفجار الديموغرافي إلى الانشغال بتوسيع هذا الرخاء خارج الفرد. يحاجج روف على أن أفراد هذا الجيل من المواليد، عوض أن يركزوا على النجاح المهني الفردي ومراكمة السلع المادية كما كان يفعل آباؤهم، «كانوا مستعدين أكثرَ من الجيل السابق عليهم لتقبل القيم غير المادية، وللبحث عن أكبر قدر من المساواة والسلم وحماية البيئة وجودة الحياة»[١٦]. هكذا فإن الشخصيةَ الفرديةَ المُحبّةَ للحرية الخاصة بهذا الجيل، كما يدّعي روف، صاحبتها نظرةٌ اجتماعيةٌ مستنيرةٌ. ويقدم روف بذلك ضمنياً الانشغالَ بالحريةِ والقيمِ غيرِ المادية، الذي عبّر عن ذاته دينياً في نوع من الروحانية الفردية غير المثقلة بحمولات المؤسسات والتقليد، كعلامةٍ على ازدهار الليبرالية.

بينما ظلّت الليبرالية بشكل ما خلف الاحتفاءات بالروحانية وانتقاداتها

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه، ص٤٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص٥٩.

كما قدمها وثنو وروف[١٧]، فإنها شغلت مركزَ المعالجة التاريخية لدى لاي شميت، والتي يحتويها كتابُه **أرواح قلقة**[١٨]. في هذه المعالجة لجذور الروحانية الأمريكية المعاصرة، يستبعد شميت الأرضيةَ التاريخيةَ للروحانية للستينيات التي أولاها وثنو وروف أهمية كبرى، إذ يعتقد أن معالجتَه تركز أكثرَ على الجِدَّةِ وتهمل كيف شكلت هذه الروحانيةُ «تقليداً مبنياً تاريخياً مستقلّاً»[١٩]. ويضيف شميت أن هذا التقليدَ تأسس في القرن التاسع عشر مع «نشأة وازدهار . . . الليبرالية الدينية بكل تنويعاتها وانحرافها العرَضي»[٢٠]. وكان شميت يطمح بإدراج الروحانية في هذا التقليد إلى كشف زيف النقد الذي يُوَجَّهُ عادةً إلى الروحانية، والذي نعته بالسطحية والمزاجية. ربط شميت الروحانية الأمريكية المعاصرة، سواء التي ابتكرها «الجيل التائه» أو التي لطفتها الحساسيات البروتستانتية أو الأنوارية، بنَسَبٍ له خصائص مميِّزة: «أنصار الفلسفة المتعالية، الوحدويون الرومانسيون، يهود الإصلاح، أتباع جمعية الأصدقاء الدينية التقدميون[*]، الأتباع الأوفياء لإمرسون

---

(١٧) ارتباطاً بالمقاربات النقدية للروحانية، يُلَاحَظُ أن كتاب وثنو الأخير، **بعد الفردوس**، يسائل احتضان الباحثين عن الروحانية التي تحدث عنها روف في كتابه **السوق الروحية** المعاصر له تقريباً. انظر:

Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), and Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion.*

لكن مع أنه يمكن للمرء أن يلاحظ بوضوح محدودية النقد الذي قدمه وثنو، فإن كتاب **بعد الفردوس** يقدم إشارة عابرة للدولة التي مارست في رأي وثنو تأثيراً قوياً وعميقاً في ثورة التدين الأمريكي الذي سبق أن درسه في كتابه **إعادة بناء الدين الأمريكي**. زد على ذلك أن نقد وثنو الأخير لحرية الباحثين عن الروحانية لا علاقة له بشرعنة النظام السياسي، ويؤكد أن مشكلة حرية الاختيار تهم الأفراد أنفسهم: إنهم يفتقدون «الدعم الاجتماعي الذي هم في حاجة إليه» وغير منشئين على الفضائل. انظر:

Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*, p. 16.

كما أن كتاب وثنو **بعد الفردوس** يفتقد من نواحٍ مهمة الحس النقدي الذي سبق أن طبقه على الليبرالية في كتابه الأول.

(١٨) Leigh Schmidt, *Restless Souls: The Making of American Spirituality* (San Francisco: Harper San Francisco, 2005).

(١٩) المصدر نفسه، ص٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٦.

(*) «جمعية الأصدقاء الدينية» (Quakers) حركة دينية تأسست في إنكلترا في القرن السابع عشر على يد جماعة من المنشقين عن الكنيسة الأنغليكانية. وتسمى هذه الحركة عادة «جماعة الأصدقاء»، =

وويتمان، الروحانيون، علماء النفس الباحثون، متفائلو الفكر الجديد(*)، الفيدانتيون(**)، والمتصوفة، من بين كثير من عابري السبيل»(٢١). يدعي شميت أن هذه الجماعةَ على الرغم من تنوعها تحمل مجموعةً من السمات المشتركة التي تجد انعكاساً لها في القرن الواحد والعشرين. يشير شميت هنا إلى نوعٍ من استحسان اللقاء التأملي والانفرادي والباطني مع الكائن المتعاليٍ؛ ويشير إلى نوع من الميل إلى موضعة هذا التعالي الباطني داخل الفرد و/أو العالم، مع ما يستتبع ذلك من مذهب كوني (universalism) ينظر إلى كلِّ السبلِ الدينيةِ كتعبيراتٍ عن طبيعةٍ بشريةٍ واحدةٍ؛ ويشير أيضاً إلى التزامٍ بالعدالة الاجتماعية والابتكار الشخصي ثنائي ومملوء بالتوتر(٢٢).

قبل أن نتحدث عن خلاصات شميت المتعلقة بالليبرالية الدينية في القرن التاسع عشر، سنتأمل دوافعَ كتابته هذا التاريخ بالطريقة التي كتبه بها. يتبنى شميت في مقدمة كتابه **أرواح قلقة** لهجةً معتدلةً نسبياً في تقييمه لليبرالية التي كان بصدد دراستها؛ إذ كتب أن النماذج التي سيدرسها «اتخذت لها سبيلاً - أو على الأقل هذا ما كانت تتصوره - بعيداً عن «أديان السلطة» القديمة، وهذا السبيل هو «أديان الروح» الجديدة»(٢٣). عندما وصف شميت هذا التمييز النقدي بالخيالي، فإنه طرح إمكانيةَ المسافةِ النقديةِ بالنسبة إلى تحليله لليبرالية. ويمكن للمرء أن يتوقع تقييماً لادعاء التحرر من السلطة من خلال

= وغالباً ما تستعمل عبارة «الكواركيون» في اللغة الرسمية. ويتفق المؤرخون على أن مؤسسها هو جورج فوكس [المترجم].

(*) «الفكر الجديد» (New Thought) تيار فلسفي وديني تطور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة وما زال له حضور في الوقت المعاصر، ويشمل هذا التيار مجموعة من التنظيمات والفلاسفة واللاهوتيين الذين يشتركون في مجموعة من المعتقدات الميتافيزيقية، أهمها الاعتقاد بأن كل الأمراض تسببها معتقدات خاطئة، ومن ثَمَّ فإن «الفكر السليم» له قوة علاجية، والإيمان بوجود قوة جذب يستطيع بموجبها الفكر الإيجابي الموجّه نحو هدف محدد أن يتبلور على أرض الواقع. ويعتبر فينياس كويمبي رائد هذا التيار، وتعد إيما كورتيز هوبكنز مؤسسة الحركة الدينية بمعناها الحقيقي [المترجم].

(**) الفيدانتيون (Vedantists) هم أتباع مذهب الفيدانتا، أحد مذاهب الهندوسية الستة؛ وهو نسق فلسفي يؤكد أن الواقع يشكل مبدأ واحداً، ويشدد على أن هدف المؤمن هو أن يتجاوز حدود ذاته ويحقق الوحدة مع برهمن [المترجم].

(٢١) المصدر نفسه، ص٢ و٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٧.

الروحانية الليبرالية، وتقييماً لتحليلِ كيف يمثل هذا التحررُ من السلطة منتوجاً خياليّاً، مع ما استتبع ذلك من معالجة للقوى التي شكلت هذا الخيال. يمكن العثور على إشارةٍ إلى هذه الإمكانية في الكلمات التي يستعملها شميت لوصفِ مقاربته: «سياقية، عادلة»، «متوازنة بين النقد والاحتفاء»، «منصفة»، «قائمة على «الاتزان»»(٢٤). ومن ثَمَّ إذا كان من الممكن أن نلاحظ في مقدمة شميت استحساناً لليبرالية كتقليد، فإن تقديمَه لعمله يسلط الضوء على أنه ينوي الكتابة من موقع المسافة النقدية والتحفظ.

إلا أنه يبدو في متن الكتاب أن شميت يهتم خصوصاً بالدفاع عن الروحانية الليبرالية. لنتناول مثلاً نوعَ النقد الذي وجهه إلى المكانة التي يشغلها المذهبُ الكونيُّ في أوساط الليبراليين الدينيين. يكتب شميت، مقارباً هذا الموضوع من خلال عبارة «تعاطف الأديان»: «إنهم يقيمون هويتهم على انفتاح عالمي، لكن هل جاء الامتداد على حساب العمق؟ يمكن أن يكون المذهب الكوني الديني هزيلاً ولا مكان له؛ ويمكن أن يُضِلَّ الحُجَّاجَ التائهين كما يمكن أن يهديهم. لقد نمّى تعاطفَ الأديان الموجَّهَ إلى المزاج مضطرب وليس إلى مزاج هادئ؛ كما أنه، بوصفه مذهباً متدفقاً وعلائقياً، دعَّم الاندفاعَ والتدفقَ الجديديْن للهويات الدينية المعاصرة. كانت تلك مهنةُ كلِّ تلك الأنفسِ الطموحةِ والجريئةِ التي تعلن أنها حرةٌ في استكشاف تقوى العالم»(٢٥). يكرر شميت هنا اتهامَ روحانيةِ العالم بأنها تترك الأفراد من دون أرضية يرتكزون عليها في المجتمع الملموس. لكنه سرعان ما يحوّل استحضارَ غياب المكان إلى احتفاءٍ بالحداثة؛ فقد كان هؤلاء الليبراليون «تائهين»، «ضائعين»، «مضطربين». لكن شميت انتقل، من دون تعليق أو شرح، من هذا التصوير المثقل بالقلق إلى تصوير ذي نبرة أكثر إيجابية. وأصبح تعاطفُ الأديانِ الآن «يدعّم» هذه الأرواحَ الهادئةَ التي لم تكن هويتُها ضائعةً ومفتقِدةً المكان بقدر ما كانت متدفقة ومتغيرة (يوجد منطق دائري هنا، لذا يمكن للمرء أن يعتقد أن العالمية الدينية ستسهم في تشظي وتعقيد الهوية التي يُفتَرَضُ أنها ستسهم في تحسينها). كما أن هذا الدعم لم يكن سلبياً، بل إن المذهبَ الكونيَّ كان «مهنةَ» الليبراليين الدينيين، أي تعبيراً

(٢٤) المصدر نفسه، ص١١ و٢٢ ـ ٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

عن الخبرة والمهنية. تُظْهِرُ الصعوباتُ التي يتضمنها هذا المذهب الكوني أن أولئك الذين يقيمون فيها «طموحون» و«جسورون». ويضيف شميت هنا سماتِ الاستقلال الأمريكي. إن هؤلاء الزعماء الشجعان والخبراء في تدفق الهوية الحديثة المرنة يعلنون أنهم أحرارٌ «في استكشاف تقوى العالم». لا يعني التصريحُ بالحرية فقط الحقَّ فقط في تقرير الذات لمصيرها وإنما أيضاً في الإمبريالية الثقافية. يصف شميت مباشرةً قبل المقطع المذكور آنفاً كيف أن هؤلاء الليبراليين الدينيين يسرقون «من الثقافات الأخرى مخزونَها الروحي؛ لقد كان هناك دائماً خيطٌ رفيعٌ يميّز بين الاستيلاء الخلاق والسرقة المجردة»[٢٦]. وعلى الرغم من هذا التنبيه، اكتفى شميت في نهاية المقطع بوضع الليبراليين في الجهة الأكثر إشراقاً لهذا الخط: فهم ليسوا لصوصاً، وإنما مستكشفون. كما أن خلاصةَ شميت للفصل المتعلق بالمذهب الكوني الديني تبقى غامضة: «واجهت هذه الأرواحُ الرومانسيةُ، بطرق حاسمة ودائمة، ضيقَ الأفقِ والتحجرَ الديني برؤيةٍ إيجابيةٍ لنوع من الروحانية العالمية، أي بتقوى العالم»[٢٧].

فضلاً عن ذلك، تكشف معالجةُ شميت للحرية عن احتفائه بالمنظور الليبرالي؛ إذ إن الصياغة البلاغية تقترح مسافةً نقديةً، بينما يخفي المضمونُ تفضيلاً واضحاً لأحد الخيارين المدروسين. يكتب شميت:

«كان الصراعُ في قلب الروحانية الليبرالية... يدورُ حول صلابة وهشاشة الهوية الدينية في العالم الحديث. هل كونُ المرءِ مسيحياً يعني شيئاً ظلَّ محدَّداً بإتقان على يد السلطة والتقليد والطقوس الدينية - بالإقرار الصريح للعقيدة النيقية (Nicene Creed)(*) أو طائفة وستمنستر (Westminster Confession)(**)، وبالاكتفاء المطلق بالكتاب المقدس أو عصمة البابا، وبالطقوس الدينية أو التطبيق الصارم ليوم السبت المقدس؟ أم أن الهويات

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٣٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٤٠.

(*) رمز ديني مستعمل كثيراً في الشعائر المسيحية. وقد تم تبني هذا الرمز أول مرة في مدينة نيقيا التركية (التي تحمل اليوم اسم إزنيق) من طرف أول مجلس لمدينة نيقيا سنة ٣٢٥ [المترجم].

(**) يعتبر في التقليد اللاهوتي الكالفيني اعترافاً بالعقيدة، وضعه مجلس وستمنستر سنة ١٦٤٦ وأصبح أساس العقيدة المسيحية في سكوتلندا [المترجم].

الدينية كانت أكثرَ مرونةً وأقلَّ تقييداً من أيِّ نوع مُتَخَيَّلٍ من العقائد الأورثوذوكسية؟»[٢٨]. وبالنظر إلى الكلمات التي اختارها شميت، يمكن للمرء أن يلاحظ أن استحضارَه للـ«صراع» داخل الليبرالية الدينية استحضارٌ مراوغٌ. ينعت شميت تبني هويةٍ دينيةٍ «صلبةٍ» بأنه تبنٍّ لهوية مقيدة «بإتقان» بالإقرارات «الصريحة» والاكتفاء «المطلق» للكتاب المقدس والتطبيق «الصارم» ليوم السبت المقدس. في مقابل هذا النوع من الهوية الدينية، يضع شميت هويةً أكثرَ مرونةً من تلك التي يوفرها «أيُّ نوعٍ متخيلٍ من العقائد الأورثوذوكسية». لكنّ هذه العقيدة الأورثوذوكسية تَخَيَّلَهَا فقط، ولم تكن عقيدةً أورثوذوكسيةً «من أي نوع». لقد تم ترميز هذا النوع من الهوية الدينية الصارمة بالحكم المطلق (الاستبداد) على الرغم ممّا تكتسيه من مؤهلات. هل يمكن للمرء أن يتصور بالفعل أن الروحانية الليبرالية ستدخل في صراع مع خيار مطروح على هذا النحو؟

يظهر في الصفحات القليلة الموالية من الفصل نفسه أن تقديمَ شميت للروح النقدية داخل الليبرالية يتضمن تحيزاً مماثلاً. يصف شميت تأسيسَ سارة فارمر لمؤسسة «غرين أيكر» سنة ١٨٩٤، وهي مركز للندوات مخصص للتعددية الدينية، كما يأتي:

إن كلَّ ما طَلَبَتْهُ من المشاركين هو أن يلتزموا بالانفتاح الروحي والانخراط المحترم بدلاً من الصراع الطائفي والإقصاء القائم على النقد. ويعني ذلك أولاً وقبل كل شيء الاهتمامَ الصادقَ بعرض وجهات النظر الغريبة. وكان يجب على المقارنات المثيرة للاستياء أن تكون مسألةَ تفكيرٍ شخصيٍّ وليس مسألة تصريحات علنية؛ وكان ينبغي للمشاركين أن يفضلوا عن وعي نقاط الاتفاق على علامات الاختلاف. وكما شرحت فارمر ذلك لأتباعها بطريقة مختصرة، «يجب التخلي مطلقاً عن الروح النقدية ـ وإذا ما ظهرت، يجب وضعها جانباً برفق. وسيشارك كلُّ واحدٍ بأفضل ما لديه وسينصت بتعاطف إلى أولئك الذي يقدمون مُثُلاً عليا مختلفة. أما المقارنات، فسيقوم بها الجمهور وليس الأساتذة». لقد كان مثلُها الأعلى هو العثور على طريقة لقطع الطريق على الكراهية الدينية والتعصب، وسعت

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٨٤.

فارمر إلى تحقيق هذا الحلم بتفاؤل مستحيل وتفانٍ رائع[٢٩].

يجب ملاحظة أن مناقشةَ شميت لتعليمات فارمر مصاغةٌ في لغةٍ أكثر صرامةً من الحجة التي ذكرها في المقطع الذي استشهد به وفي شكلٍ مختلفٍ نوعياً من نواحٍ كثيرة. وإذا قرأنا كلمات شميت كإعادة صياغة للاستشهاد، سنعثر على سلسلة من التشويهات البلاغية. لقد قدمتُ في الجدول الرقم (٦ ـ ١) استدلالَ شميت وحجتَه بشكل متوازٍ.

الجدول الرقم (٦ ـ ١)

إعادة صياغة لاي شميت لتعاليم سارة فارمر

لاي شميت (أرواح قلقة، ٢٠٠٥)	سارة فارمر (غرين ايكر، ١٨٩٤)
إن كل ما طلبته من المشاركين هو أن يلتزموا بالانفتاح الروحي والانخراط المحترم بدلاً من الصراع الطائفي والإقصاء القائم على النقد.	يجب التخلي مطلقاً عن الروح النقدية ـ وإذا ما ظهرت، يجب وضعها جانباً برفق.
ويعني ذلك أولاً وقبل كل شيء الاهتمام بعرض وجهات النظر الغريبة.	وسيشارك كل واحد بأفضل ما لديه وسينصت الصادق بتعاطف إلى أولئك الذي يقدمون مُثُلاً عليا مختلفة.
وكان يجب على المقارنات المثيرة للاستياء أن تكون مسألة تفكير شخصي وليس مسألة تصريحات علنية. وكان ينبغي للمشاركين أن يفضلوا عن وعي نقاط الاتفاق على علامات الاختلاف.	أما المقارنات، فسيقوم بها الجمهور وليس الأساتذة.

لنلاحظ كيف تعكس كلماتُ شميت مقطعَ فارمر المستشهدَ به بنداً ببند، مع نشاز واحد من جانب شميت. ومع ذلك، فإن هذه التوازيات تتضمن إعادةَ صياغةٍ مهمةٍ، من ثَمَّ تبريراً لما كان سيبدو في حالةٍ أخرى استبداداً (ليبرالياً) من جانب فارمر. فيما يتعلق بفارمر، نلاحظ أن هناك بناءً لا لبس

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٩٣ ـ ١٩٤.

فيه: يجبُ استبعادُ النقد «مطلقاً» من النقاشات التي تدور في مؤسسة «غرين أيكر». إلا أن شميت يعيد صياغة هذا المنع الإلزامي من جانب فارمر كالتزام إرادي من جانب المشاركين، التزام بـ«الانفتاح» و«الانخراط المحترم». لهذا لا يمكن للنقد أن يكون مفتوحاً وللاحترام أن يكون واضحاً. علاوة على ذلك، تصبح «الروحُ النقديةُ» في خطاب شميت تعبيراً عن «الصراع الطائفي» و«الإقصاء القائم على النقد». لا يرحب شميت هنا بإمكانية أن يشكل منعُ فارمر للنقد «إقصاءً قائماً على النقد»، وبدلاً من ذلك يُسقِطُ العبارةَ على المشاركين في «غرين أيكر». وبالانتقال إلى التوازي الثاني غير الضار، سنلاحظ كيف أن تحريمَ فارمر الشامل للمقارنة على أساتذة «غرين أيكر» يصبح في لغة شميت فقط استبعاداً للمقارنة «المثيرة للاستياء»، أي البغيض والعدواني، وهي صفة لا وجود لها في كلام فارمر المستشهد به. يعيد شميت من خلال هذه التأويلات صياغةَ إقرارِ فارمر كتعبيرٍ عن التوافق الجماعي حول قيم التسامح والاحترام. هكذا برر شميت استبعادَ فارمر للروح النقدية، ولو على المستوى الأساس للمقارنة، باسم محاربة «الكراهية الدينية والتعصب». وأخيراً، إن تلخيصَ شميت لقواعد النظام لدى فارمر تلخيصٌ غريبٌ على نحو خاص؛ فليس واضحاً ما هو «المستحيل» في تفاؤلها بأن الليبراليين الدينيين سينجحون في فرض هذه التقييدات، وهي استحالة يُكذِّبُها تبريرُ شميت التقريظيُّ نفسُه.

إلى هنا ستكون ميول شميت إلى الليبرالية واضحة. لكن قبل الانتقال إلى موضوع آخر، أود العودة إلى خلاصته المتعلقة باستكشاف الرهانات التي دفعت شميت إلى تقديم موضوعه بالطريقة التي قدمه بها. في الفقرة الأخيرة من كتاب **أرواح قلقة**، حيث يستعمل كلمة «نحن» الإنجيلية، يكتب شميت: «هكذا، إذا نحن أردنا أن نفعل شيئاً حيال النرجسية والأنانية، حيال الانحلال الديني وضياع العلاقات المدنية، حيال ضيق أفق وتعصب العقائد الأصولية، حيال عجرفة الإمبراطورية، يجب علينا أن نشتغل بما توفر لنا هنا ـ تقليدٌ ليبراليٌّ قويٌّ مع عناصر دينية قوية. لقد انضم هذا التقليدُ، وهو في أفضل حالاته، بشكلٍ فعّالٍ إلى الانفتاح الروحي والعدالة الاجتماعية، وإلى البحث الروحي والتحرر السياسي، وإلى العالمية والمحلية، وإلى الكونية والتنوع. . . لا توفر [الليبراليةُ الدينيةُ] إمكانيةَ العملِ النهائي

للخلاص، وإنما توفر إمكانيةَ العمل غير المكتمل للحرية الديمقراطية والتقدمية العالمية»[30]. يستحضر شميت هنا هدفاً عملياً: يهدف تحليلُه إلى مساعدة الليبراليين الروحيين على «فعل شيء ما» حيال أمراض متنوعة تتراوح بين مستويات مختلفة، من النفسية الفردية، إلى التماسك الاجتماعي، وإلى تهديدات الخصوصية الدينية، وإلى الإمبريالية السياسية. في الواقع، تتحمل موضوعات دراساته بالفعل عبئاً في النهاية: إنها أركانُ «الحرية الديمقراطية» والتقدمية التي يمكن أن تتمدد خارج الحدود الأمريكية. يوحي تأكيدُه أن الليبرالية الدينيةَ للقرن التاسع عشر والروحانيةَ المعاصرةَ تشكلان تقليداً بأنه بمقدور الليبراليين الروحيين، من خلال الاعتراف بإرثهم الجماعي، أن يكتسبوا القوة والعزم في النضالات التي حددها لهم شميت. ويمكن للمرء، بالنظر إلى هذه الرهانات، أن يفهم لماذا يقدم شميت الليبرالية بطريقة إيجابية.

يقدم شميت داخل السياق العام للدراسات الليبرالية للروحانية شيئاً انقلابياً: إذا كان يحتفي بالفردية والحرية التي رآها في الروحانية، فإنه أبرز أيضاً أن هاتين الخاصيتين تنشآن عن تقليد. هكذا يكون شميت قد أظهر ما ظل مضمراً في الدراسات السابقة. إن عمله جدير بالثناء بسبب هذا الصدق، ذلك أنه يجعل المشاكل النظرية لهذا الاحتفاء أكثر وضوحاً.

■ التنظير للروحانية: القوة والتكتم

أشرت من قبل إلى المضمون الاجتماعي للغموض الذي ينتجه مفهوما الحرية والذات. وبالفعل، أود أن أقترح أنه على الرغم من المشاكل النظرية التي يطرحها التركيزُ على الحرية والذات، فإن قوةَ التقليد الليبرالي تستند إلى الغموض والتضليل اللذين تنطوي عليهما تلك المفاهيم. سأعرض فيما يأتي بتفصيلٍ أكبرَ بعضَ الحدود النظرية لهذه المقولات وكذلك مردوديتَها الاجتماعيةَ. يُعتَبَرُ تحليلُ الذاتيةِ الذي قام به لوهمان منطلقاً مفيداً، وخصوصاً في اعتراضه على مفهوم الذات كبؤرة إلزامية.

يحاجج لوهمان، في مقدمة الطبعة الإنكليزية لكتابه الرئيس **الأنساق**

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

الاجتماعية، على استحالة الذاتية كمفهوم سوسيولوجي. يؤكد لوهمان أن المشكلةَ تكمن في تفرد الذات. إن الفكرةَ القائلةَ إن الذاتَ تصنع كلَّ الموضوعات التي تظهر لها فكرةٌ ملازمةٌ لمنطقِ الذاتيةِ. وعلى هذا الأساس، لا يمكن للإنسان أن تكون له ذواتٌ متعددةٌ. يكتب لوهمان: «لمّا كانت كلُّ ذاتٍ تدرك نفسَها كشرطٍ لتكوُّنِ كلِّ الآخرين، يمكن لهؤلاء الآخرين أن يكونوا ذواتاً، لكنهم ليسوا ذواتاً **ذاتيةً** حقيقية إن صح التعبير. وانطلاقاً من منظور كلّ ذات، يملك كلُّ فردٍ آخرَ مجردَ وجودٍ مشتقٍ ومشكَّلٍ ومبنيٍّ»[٣١].
يناقش لوهمان محاولةَ التنظير لذوات (ذاتية) متعددة تحت عنوان «التذاوت» (intersubjectivity)، وهو مفهومٌ وجده مصاغاً بدقة في فينومينولوجيا إدموند هوسرل. هنا انتهى لوهمان إلى رفضه التأسيسي للتقليد الذاتوي في النظرية الاجتماعية: «وضح هوسرل، في «تأمله الديكارتي الخامس»، أنه لم يعد من الممكن إنكار مشكلة «التذاوت». إن جوابَه، المتمثل في أن الاجتماعي «جماعة من المونادات»، ضعيفٌ نظرياً بحيث يمكن قراءتُه كتعبيرٍ عن الارتباك، ومن ثَمَّ كتقبلٍ للهزيمة. لا يمكن أن يوجد «تذاوت» على أساس الذات»[٣٢]. فانطلاقاً من وجهة نظر لوهمان، يبدو أن تصورَ هوسرل للمجتمع كجماعة من المونادات، أي كتجمع من الذوات التي ترى كلُّ واحدةٍ منها أن الذواتَ الأخرى «مشتقةٌ» منها أساساً، يكرر فقط منطقَ الذاتية التأسيسي دون أن يقدم حلاً للمشكلة التي طرحها أمام النظرية الاجتماعية. وعلى وجه الدقة، يقترح لوهمان أنه إذا كانت الجوهر الفردي، أي الموناد، هي الأداة المفهومية الأساسية لدى الباحث، فإن هذا الأخير لن يستطيع أبداً تفسيرَ تنظيم التعدد، أي النظام الاجتماعي.

يسمح النقدُ الذي قدمه لوهمان من خلال تلخيص المشاكل التي يتضمنها استعمالُ «الذات» و«التذويت» (subjectivazion) كمقولات تفسيرية يمكنها أن تسلط الضوء على الظواهر الاجتماعية. كما أنه من المفيد الاستعانة بتفسيره لسببِ حظوةِ مفهوم الذات بهذا الاستعمال الواسع على الرغم من استحالته. يؤكد لوهمان أن غموضَ الذات لا يعبر فقط، من الناحية التاريخية، عن فشل الحذر الفكري من جانب الباحثين، بل إن هذا

(٣١) Luhmann, *Social Systems*, p. xl.
(٣٢) Ibid., p. xli.

الغموض جاء بالأحرى كنتيجة ضرورية للانبثاق التاريخي للحداثة؛ ذلك أن مفهومَ الذاتِ دشّن «مسارَه في اللحظة التاريخية التي اكتشف فيها المجتمعُ الأوروبيُّ الحديثُ أنه لم يعد بإمكانه وصفَ نفسه من خلال المقولات القديمة للمجتمع المتراتب وأشكاله الأساسية والتراتب الأساسي، لكنه مع ذلك لم يستطع أن يقول لنا كيف كان عليه الوضع»[٣٣]. وقد أدى هذا العجزُ عن وصفِ المجتمع إلى ظهورِ تصورٍ غامضٍ مماثلٍ للـ«أجزاء» التي تُكوِّن المجتمعَ: أي الذوات. وظهر غموضُ الذاتِ في علاقتها ببيئتها، أي بالذوات الأخرى، كانعكاسٍ ضروريٍّ لغياب وصفٍ ذاتيٍّ موحَّدٍ للمجتمع (الأوروبي). هكذا يكتب لوهمان إن «عدم قابلية البناء الخفية للـ«تذاوت» هي المقابل النظري لعدم قابلية المجتمع للوصف»[٣٤]. ومن ثم فإن الذاتَ الغامضةَ تشتغل كـ«مفهوم مؤقت» للتعامل مع مرحلة انتقالية في التاريخ الأوروبي الحديث، وبالتالي أمكن أن يكون لمفهوم الذات ما يبرر محدوديته.

إن أطروحةَ لوهمان التي مؤداها أن الحدودَ المفهوميةَ للذاتيةِ تقوم بوظيفة اجتماعية تصلح لتسليط الضوء على موضوعٍ تأسيسيٍّ في دراسة الروحانية. وعلى وجه الخصوص، تشجع هذه الأطروحةُ الباحثينَ على أن يعتبروا الطابعَ الضبابيَّ للروحانية معطى أساسياً وليس قصوراً تحليليّاً. يمكن لصعوبةِ تعريفِ الروحانية أن تكون «مقصودةً»، الشيء الذي لا يعني أنها رغبةٌ واعيةٌ في الخداع أو الإخفاء، وإنما يعني أنه يمكن للغموضِ المفهوميِّ للروحانية أن يعكس بعضَ أشكالِ التنظيم الاجتماعي التي تظهر فيها هذه الظاهرة. وبعبارة أبسط، إذا كانت الروحانيةُ تنبع من شبكةٍ اجتماعيةٍ معقدةٍ ومتدفقةٍ بشكل خاص، فينبغي للمرء أن يتوقع أن يحتفظ شكلُها بقليلٍ من تدفقِ بيئتِها التي تُمارَسُ فيها والتي تُستَخدَمُ بمثابة دليلٍ لها. وفي سبيل المقارنة، لن يفاجئنا واقعُ أن أولئك الذين شبُّوا في جماعةٍ مستقرةٍ مكوَّنةٍ من الأعضاء أنفسهم، والذين يحتفظون بالمهنة نفسها طوال أغلب فترة حياتهم، والذين تتفتح حياتُهم داخل مجموعةٍ محدودةٍ نسبياً من الاحتمالات المتوقعة بشكل معقول، سيجدون مكاناً في شكلٍ اجتماعيٍّ ثابتٍ وموضوعيٍّ نسبياً يسمى «الدين».

---

(٣٣) Ibid., p. xl.

(٣٤) المصدر نفسه.

لكن ماذا عن أولئك الذين يتغير جيرانُهم وشركاؤهم على رأس كل بضع سنين، والذين تنحرف مساراتُهم المهنيةُ وتغيِّر اتجاهها، والذين تصادف مخططاتُهم ونواياهم المفاجأةَ والإحباطَ وإعادةَ التوجيه الجذري؟ هل يمكن أن نتوقع منهم تديناً أو أيَّ شيءٍ يمكن أن يمنحهم شعوراً بالمعنى والهوية، وذلك للحفاظ على نوعٍ من الثبات والموضوعية الخارجييْن لبقية حياتهم؟

من الواضح أنه لا يمكن أن نسندَ بشكلٍ حصريٍّ السكونَ إلى الدين والتغييرَ إلى الروحانية. إن حريةَ الروحانيةِ وتدفقَها من جهة، وتحجرَ الدينِ وتقوقعَه من جهة أخرى صورٌ كاريكاتوريةٌ وصورٌ نمطيةٌ وتَعَارُضٌ قطبيٌّ للطيف نفسه. لكن يجب على المرء، مع التعقيد المتزايد للمجتمع المعاصر، أن يتوقع نسقاً رمزياً جديداً بواسطة التفكير. إن البحثَ للروحانيةِ عن الوضوح المفهومي نفسه الذي يمكن إيجاده للدين مع تجذرٍ في شكلٍ مختلفٍ كلياً (وأبسط) من التنظيم الاجتماعي يعني فقط إنكارَ موضوع الدراسة. يمكن تقديمُ خدمةٍ أفضلَ للباحثين بتوفيرِ فهم دقيقٍ للكيفية التي تسهمُ بها خاصيةُ اللاتحديد الخاصةُ بالروحانيةِ، ومقولاتِها الفعالةِ المتمثلةِ في الذات والحرية، في الحفاظِ على النظام الاجتماعي.

كيف يمكن لهذه التأملات أن تغذي تصوراً للحرية والذات في سياق الروحانية؟ لنقدم هنا مثالاً مفيداً. يؤكد ستيف أوبرز وديك هوتمان، مسترشديْن بأعمال بول هيلاس، على وجودِ «عقيدةٍ إيجابيةٍ في الوسط الروحاني: وهي الاعتقاد بأنه يمكن للإنسان أن يجد في أعمقِ طبقاتِ ذاتِه نواةً مقدسةً وأصيلةً وحقيقيةً، «لم تلوثها» الثقافةُ ولا التاريخ ولا المجتمع، نواةً تغذي تقييمَ ما هو جيدٌ وحقيقيٌّ وهادفٌ. ولا يمكن القيامُ بهذا التقييم بالاعتماد على السلطات الخارجية والخبراء الخارجيين، بل بإنصاتِ الإنسانِ إلى «صوته الداخلي»»[٣٥]. ويوضح أوبرز وهوتمان الآثارَ الاجتماعيةَ لهذه العقيدة من خلال بحثهما الخاص ويستشهدان بإحدى مبحوثاتهما، شانتال، التي تشتغل في شركة تدعى «أم. سي. آر» (MCR). تروي هذه المبحوثة حادثاً حصل لها عندما كانت تقدم نفسها لأحد المستشارين:

(٣٥) Stef Aupers and Dick Houtman, «Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality,» *Journal of Contemporary Religion*, vol. 21, no. 2 , (2001), p. 204.

كانت زيارةً مثيرةً، إذ فجأةً وجّه إليّ المستشار نظرةً فضوليةً وقال: «استمعتُ إلى قصتِك. تبدو رائعة، إذا نظرنا إليها من الخارج، لكن أينك أنت؟» هو يعني بعبارة أخرى: «ليست هذه قصتك. إنك تعرضين «الحجم» المعياري للشركة، لكن أين إحساسك؟ ما الذي يجعلك شانتال وليس الآنسة MCR؟» وفكرت «. . . ليس لدي جواب عن هذا السؤال، ويجب أن أفعل شيئاً حيال ذلك»(٣٦).

ينظر أوبرز وهوتمان إلى هذه التجربة كشرارةٍ لعملية التنشئة الاجتماعية، ويُرجِعان أصلَ هذه العملية إلى إحساسٍ بـ«الاستلاب» المتعلق بدورٍ اجتماعيٍّ. لكن شانتال، كما يلاحظ المؤلفان ذلك، لم تعش وضعيتَها باعتبارها وضعيةً غيرَ مُرْضية؛ إنها تتحدث مع مستشارٍ دفعها إلى إعادة تقييم قصتها الخاصة(٣٧). أريد أن أركز على أن فعاليةَ كلامه نتجت من استحضاره للتكتم؛ فقد اعتبر قصتها «رائعة»، لكنه رفض أن يعترف بها كقصة أصيلة. عندما استحضر المستشارُ منظوراً خارجياً من شأنه أن يُثْمِرَ «أنت»، فإنه لم يقترح عقيدةً للذات لملء المكان الذي أحدثه رفضُه للقصة، بل إنه نَصَبَ حاجزاً أمام التواصل وطلب تجاوزَ هذا الحاجز. إن هذه الدعوة تحث على الفردنة (individualization) بدلاً من الإيمان بالذات: فهي ليست اعتقاداً مشتركاً، وإنما عمليةُ تمييزٍ. فما هي بالضبط الشروط التي تسمح بهذا الرفض وتنتج عجزَ شانتال عن تجاوزه؟ إنني لا أرفض تأكيدَ أوبرز وهوتمان على «عقيدة» مشتركة، لكنه يمثل فقط جانباً واحداً من العملة. ويتمثل الجانب الآخر في مجموعة من التحريمات والتقييدات المبنية اجتماعياً التي يصبح فيها «الصوت الداخلي» مقبولاً كمصدر للمعنى والهوية. هذه التحريمات يمكن استحضارُها وتطبيقُها بشكل استراتيجي في أمكنة وأزمنة خاصة. يمكن للباحثين في الروحانية، من خلال التركيز على ما لا يمكن قوله أو تصوره وعلى ما لا يُقْبَلُ كتواصلٍ مشروع، أن يفتحوا نوافذَ على استراتيجيات تواصلية متنوعة يخلّد بوساطتها هذا النَّوعُ من التدين نفسَه(٣٨).

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(٣٨) للاطلاع على نقاش مستفيض لهذه النقاط، انظر مقالتي حول إنتاج الروحانية في المنتزهات الوطنية:

=

لا أعرف ما إذا كان الباحثان قادرَيْن على تحديد «شيفرة» الروحانية على غرار اقتراح لوهمان لشيفرة الحياة الحميمية في الروايات الرومانسية للقرن الثامن عشر التي ناقشناها من قبل في هذه المقالة. ستكون المقارنةُ مثيرةً للاهتمام: إن مطالبَ العفوية والعاطفة والإفراط وعدم الاستقرار تختلف بالتأكيد عن الروحانية في مقابل الحميمية الرومانسية. لكني سأترك هذه المقارنات جانباً، وسأشير إلى أن التركيزَ على عقائد مشتركة يمكن أن يكون مقاربةً ضعيفةً نسبياً لتصور الروحانية كنسقٍ تواصليٍّ. وبالمقابل، يمكن لدراسة الإمكانيات المتعددة، أو على الأقل الصعوبات التواصلية، التي يتضمنها خطابُ الروحانية أن توضح ديناميكيةَ الروحانيةِ كشكلٍ من الفردانية الدينية. هكذا يتم التركيزُ على الممارسات بدل مضامين الوعي، وإن هذه الأخيرةَ بالنسبة إلى الروحانية فرديةٌ بالضرورة ومتعددةٌ باستمرار.

إذا كان من الممكن توضيحُ عقيدة الذات بعمليات التكتم، يمكن التوصلُ إلى فهم أفضل للتشديد على الحرية من خلال تحليل السلطة. لا نحتاج هنا بالطّبع إلى تطبيق الإلهام النظري للوهمان على الرغم من أن معالجته للتكتم كممارسة يقود إلى الوجهة نفسها[(٣٩)]. كما لا نحتاج إلى قبول رفضه للذاتية كمفهوم سوسيولوجي ذي جدوى؛ فما من مرةٍ تجنب المرءُ تصوراً للذات ككيان أحادي (monadic) إلا وظلت الذاتية تبرهن على جدواها بالنسبة إلى التحليل الاجتماعي. لقد سبق لي أن ناقشت كيف أعاد فوكو تركيزَ بؤرته النظرية على «الذات» بدلاً من شبكة العمليات الأكثر تحرراً من الجسد التي سبق أن ناقشها بواسطة فكرة السلطة/المعرفة. كيف يمكن لهذا المنظور أن يسلط الضوء على ممارسة الروحانية في السياقات التي ناقشناها سابقاً؟

وكمثال على ذلك، لنتأمل مرة أخرى مناقشة شميت لتعليمات فارمر

Kerry A. Mitchell, «Managing Spirituality: Public Religion and National Parks», *International= Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, vol. 1 (2007), pp. 431-449.

(٣٩) انظر إلى الكيفية التي قدمت بها مؤسسة روكفلر نفسَها كما ناقشها فصل روزماري هيكس (الفصل السابع) في هذا الكتاب. يمكن النظر إلى اعترافها بكونها تفتقد مخططات خاصة لحل المشاكل الدولية كمثال على التكتم الفعّال. إن هذا الرفض لطرح برنامج عمل خاص يضفي المشروعية على البعد السياسي، الليبرالي الديمقراطي، لأهداف المؤسسة التمويلية: دعم «العمل الخلاق» الذي «يتجاوز الحدود الثقافية».

المرتبطة بمؤسسة «غرين أيكر». يمكن للمرء، انطلاقاً من المنظور المتأخر لفوكو، أن ينظر إلى تشديد فارمر على السلطة ليس كانعكاس للقيم، سواء الليبرالية أو غيرها، وإنما كتقنينٍ للممارسةِ الذي أنشأ الذاتيةَ الليبرالية. هنا يعتبر التخلي عن النقد ثمناً لبلوغ حقيقة «تقوى العالم». فعوضاً عن أن يَتَمَثَّلَ المنظورُ الفوكوي هذا التخلي كممارسةٍ للحرية، حيث يفتح المشاركون طواعيةً أنفسَهم للآخرين المختلفين ويقبلون من ثَمَّ حريةَ هؤلاء الآخرين في الاختلاف، كان سيتساءل كيف خَلَقَتْ بنى السلطةِ في «غرين أيكر» القنواتِ التي تَوَصَّلَ عبرها أعضاؤها إلى معرفةِ ذواتِهم ومعرفةِ العالم الذي يقيمون فيه. يمكن لمثل هذا التحليل أن يشمل الحريةَ، بمعنى يمكنه أن يدرس كيف يمكن لممارسات الروحانية أن تُنْتِجَ الشعورَ بشخصية فردية غير مقيدةٍ وحرة على الرغم من اشتغال البنى المشتركة للسلطة. سيركز هذا المنظور في هذه الحالة على التكنولوجيات الاجتماعية وسيُخضِع هذه التكنولوجيات لجينيالوجيا سترب هذه الأخيرة بمجالات اجتماعية أخرى[٤٠].

أشار جيريمي كاريت وريتشارد كينغ، اعتماداً على المنظور الفوكوي، إلى أن مذهبَ الروحانية الفردانيَّ يخفي عمليةَ السلطة، حيث يوضحان كيف تقتنص الشركاتُ الأفرادَ الذين يعتبرون أنفسَهم «أحراراً» في مقاربتهم الاستهلاكية للتنمية الروحية. هكذا يعتبر كاريت وكينغ الروحانيةَ تمظهراً دينيّاً للأيديولوجيا الليبرالية الجديدة التي تحل فيها عقليةُ السوق محلَّ التفكير النقدي في بناء المعنى والهوية. إنهما يعنيان بذلك أن الروحانية الفردية فقدت القدرة على إعادة التشكيل النقدي للنظام الاجتماعي[٤١]. إن هذه التأملاتُ في السلطة، التي تتبنى مقاربةً غيرَ جوهرانيةٍ للذاتية، توضح البناءَ الاجتماعي للروحانية حتى في قواعدها المفترضة المتمثلة في الحرية وتحقيق الذات.

وكما هي الحال غالباً بالنسبة إلى مثل هذه التحليلات «الناعمة»،

---

(٤٠) يستعمل برايان غولدستون، في مساهمته في هذا الكتاب، هذا المنظور الفوكوي في وصف كيف يحتوي خطاب «العنف الديني» على نموذج علماني للذاتية يقوم بتطبيع موقف أخلاقي وسياسي ليبرالي من العنف.

(٤١) Jeremy Carette and Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion* (London: Routledge, 2004).

تَعَرَّضَ كاريت وكينغ للنقد بسبب انتقاداتهما نفسها؛ إذ عاب جون دراين على المؤلفَيْن اقتراحَهما الظاهريَّ لنوعٍ من «التواطؤ المكيافيللي لرجال الأعمال» على روحانية السوق، وأشار بدلاً من ذلك إلى أن المذنبين الرئيسين هم «المعالجون الفرديون»[٤٢]. لكن هذا التذمر يَنتُجُ من تصورٍ جوهراني يُغفِلُ مكرَ السلطةِ الذي ينتقده كاريت وكينغ. وبالعودة إلى فوكو، ينبغي استحضار قوله إن «الفكرة القائلة إن هناك شيئاً اسمه «السلطة» يوجد في نقطة معينة أو ينبثق منها تبدو لي فكرةً قائمةً على تحليل خاطئ... في الواقع، تعني السلطةُ مجموعةً من العلاقات، كتلةً من العلاقات المنظمة بهذا القدر أو ذاك والمتراتبة والمنسقة»[٤٣]. هكذا فإن اتهامَ كياناتٍ خاصةٍ باستغلال الروحانية يغفل الطبيعةَ النسقيةَ لسلطة الشركات وقابليةَ جوهرها للتحول. فالشركات تمارس سلطتها بواسطة تنظيمها للأفراد. والمنظرون والممارسون الذين يسهمون في هذا النظام يصبحون وكلاء للشركات من خلال تعاونهم وليس من خلال تحديد الأشرار والقضاء عليهم. يدعو كاريت وكينغ إلى منظورٍ نقديٍّ لطبيعة الفعل التعاوني، وهو منظور يرى أن للروحانية الفردية الجذرية تصوراً مضطرباً.

* * *

تقترح تحليلاتُ هؤلاء الباحثين مجتمعةً أن الحدودَ المفهوميةَ للمنظور الليبرالي حول الروحانية لم تأتِ بالمصادفة. ذلك أن سلطةَ التقليد الليبرالي تكمن بشكل كبير في الطريقة التي تصوغ بها النظريةَ والنماذجَ التفسيريةَ التي ينبغي بواسطتها فهمُ العالم، بما في ذلك التقليد الليبرالي نفسه. لكن إذا لم يكن من الممكن تجنب المناطق غير المرئية التي خلقتها القراءةُ الليبرالية للروحانية، فيمكن للباحثين أن يقوموا بأفضل من مجرد تسليط الضوء على

---

(٤٢) John Drane, «Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion,» *Evangelical Quarterly*, vol. 78, no. 2 (2006), p. 183.

(٤٣) Michel Foucault, «The Confessions of the Flesh,» in: Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* translated by Colin Gordon [et al.] (New York: Pantheon Books, 1980), p. 198,

ورد في:

Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985), pp. 248-249.

هذه المناطق باستعمال أنموذجات بديلة. من دون شك، يمكن لتحليل المناطق السوداء أن يقدم تصوراً أغنى. إن أعمال لوهمان وفوكو وربما هوسرل أيضاً ما زالت تَعِدُ دراسةَ الدين بمقاربةٍ فينومينولوجية. يمكن التذكير بأن فينومينولوجيا هوسرل لا ترى أن هالةَ اللاتحديد المحيطةَ بكلِّ موضوع قصديٍّ تعني قصوراً في الذاتية، وإنما خاصيةً للعالم بوصفه عالماً، وبعداً لازماً لطبيعة «الأشياء»، وشرطاً منطقياً ضرورياً لكل ظاهرة بما هي كذلك. وقد تبنى لوهمان وفوكو المسلمةَ الفينومينولوجيةَ التي تَعتبِرُ «المضمرَ» خاصيةً داخليةً للواقع، واشتغلا عليه في تحليلاتهما الاجتماعية؛ إذ بيّنا كيف أن التحريمات والتقييدات والتنازلات والصمت تعتبر الشروطَ التأسيسيةَ للقوانين والخطابات والمذاهب والمعتقدات. وبهذا تكون أعمالُهما ذات فائدة خاصة في معالجة الأبعاد الغامضة للروحانية نظراً إلى أنهما يحملان هذا الغموض محمل الجد: أي يعتبرانه خاصيةً لمنطق العالم وليس خاصيةً لامنطقية للمحلِّل.

وباختصار، لقد أغنى البحثُ المصادرَ النظريةَ لدراسة الفردانية الدينية بطريقة لا تعيد إدراج غموضها الأساس بواسطة الاحتفاء. وإن هناك الكثير من المصلحة الذاتية في دراسة التكتم كأحد أبعاد الاعتقاد المشترك ودراسة السلطة في علاقتها بالحرية. إن العقيدةَ المركزيةَ لليبرالية صريحةٌ نسبياً ويمكن التعبيرُ عنها بوضوح وغيرُ تنويرية: سيكون الأفرادُ أحراراً ما دامت هذه الحريةُ لم تتداخل مع حريةِ الآخرين. ومن جهة أخرى، إن الدورَ الذي يؤديه ما يمكن قولُه وتصورُه داخل خطابِ الليبرالية أقوى وأبرع من أيِّ دورٍ يؤديه الترسيخُ الجماعيُّ. إن المكانةَ التي تشغلها الحريةُ داخل الليبرالية مكانةٌ محدَّدةٌ بدقة، مع أنها جوفاء وحَشَوِيَّة (إن الليبرالية تعزز الحرية وتتوقف عليها، لكن من الصعب تحديد معنى ذلك في الخطاب نفسه). وإن موضوعَ ديناميات السلطةِ داخل الليبرالية حقلٌ بحثيٌّ أكثرُ ثراءً وأكثرُ إثارةً للاهتمام.

الفصل السابع

الدين المقارن وتأثير الحرب الباردة في تحوُّل «التصوف» الهندي ـ الفارسي إلى حداثة إسلامية ليبرالية(*)

روزماري هيكس

في سنة ١٩٠٦، عبّر الروحاني الأمريكي وليام جوفينال كولفيل (W. J. Colville) عن انتمائه إلى الباحثَيْن المتعصّبَيْن للدين المقارن ماكس مولر وجيمس فريمان كلارك، خريج جامعة هارفارد، وحثَّ جماهيرَ الشمال الشرقي إلى تمييزِ «المُحمَّدِيِّينَ» عن الشعوب الأخرى. دافع كولفيل على أنه «من الخطأ افتراضُ أن جميعَ أتباعِ نظامٍ معينٍ ضيقو الأفق ومتزمتون»، وشرع في تحديد من هم أعقلُ الأتباع؛ فبينما كانَ «أهلُ السنة» هم الأتباعُ الأكثرُ تحجراً، والمتشبثون بالتأويلات الأكثر جموداً للقرآن، والميالون إلى أن يكونوا عرباً أو أتراكاً أو تتاراً (إن المسلمين على ما يبدو هم الأكثر تهديداً للمصالح الأمريكية على مدى تاريخ الأمة القصير)، كان «شيعةُ» بلاد فارس الصوفيون أكثرَ تنويراً و«مَرِنِينَ في تأويلاتهم». وانتهى بتقدير المذهب الشيعي الفارسي بالخصوص الذي كان يمثل المذهبَ الإسلاميَّ **الأكثرَ** حداثة وليبرالية، ومن ثَمَّ مصدراً للحقيقة الدينية الكونية[١]. لم يكن كولفيل أوّلَ

(*) الشكر موصول لشازيا أحمد وسلوى فراهيان لمساعدتهما بالأرشيف في جامعة ماكجيل، وكذلك أشكر مارسيا هيرمانس وحسين كمالي، ومحرري كتابي **العلمانية وصناعة الدين** لما قدّموه من تعليقات مفيدة كثيرة، وأدين بشكر خاص لأمير حسين لمساعدته في أوراق ولفريد كانتويل سميث ولمشاركته ذكراه. وأي أخطاء أو شوائب وردت تقع، من غير ريب، على عاتقي وحدي.

(١) W. J. Colville, *Universal-Spiritualism: Spirit Communion in All Ages among All Nations* (New York: R. F. Fenno and Co., 1906), p. 206. =

أمريكي يربط التصوفَ الفارسيَّ بالحساسيات العالمية، ولم يكن الأخير أيضاً؛ فقد سبقه أسلافُه أنصارُ مذهب الفلسفة المتعالية والبروتستانتيون (بمن فيهم رالف والدو إمرسون ووليام جيمس) إلى تفضيل التقاليد الفارسية والهندية ووضعوها في مقابل «مذهب التوحيد الشديد والجامد للعقل العربي»[٢]. وبعد ذلك بقرن من الزمن، أشارت بعض المواصفات التي أسندتها **نيويورك تايمز وناشيونال جيوغرافيك** إلى باكستان وإيران إلى أن معظم الأمريكيين، الذين لم يكونوا متأكدين من الفروق بين التقليد السني والتقليد الشيعي، أصبحوا ينظرون إلى المذاهب الصوفية الهندية ـ الفارسية على أنها أكثرُ أشكالِ الإسلام اعتدالاً وليبراليةً، وعلى أنها الترياق ضد التطرف (العربي عموماً)[٣]. إنَّ مثلَ هذه البناءات تدفع المرءَ إلى التساؤل: هل هذه التمييزات الجذرية والدينية تمييزات مستمرة؟ إضافة إلى ذلك (مع أن الجواب يمكن أن يكون نعم أو لا أو ما بينهما)، ما هي الإطارات الفكرية والشبكات المؤسساتية التي تشكلت داخلها هذه المذاهب الليبرالية والصوفية؟

يخطئ كثير من الباحثين الأمريكيين في إرجاع اهتمام الأمريكيين المتزايد بالتصوف إلى ستينيات القرن العشرين. فهذا هوستن سميث، أحد مؤلفي الكتب الأكثر مبيعاً حول الأديان العالمية، يسجل لحساب المغترب الإيراني سيد حسين نصر فضلَ نشر المعرفة الصوفية في الستينيات وما بعدها[٤]. وكما سأتحدث عن ذلك بإسهاب، لا يمكن تضخيمُ أهميةِ نصر بالنسبة إلى التاريخ الثقافي الأمريكي. في الواقع، بعد أيام فقط من الظهور

= أشكر إريكا ديسون على هذا المرجع. درس تيموثي مار الرسوم الإسلامية السابقة على القرن الثامن عشر في كتابه: Timothy Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism* (New York: Cambridge University Press, 2006).

(٢) William James, *The Varieties of Religious Experience* (Scotts Valley, CA: IAP Press), 2009, pp. 232-233.

(٣) Jane Perlez, «A Journey to and from the Heart of Radical Islam in Britain,» *New York Times,* 2/6/2007; Waleed Ziad, «In Pakistan, Islam Needs Democracy,» *New York Times,* 6/2/2008; Kira Salak, «Iran: Travels Hostile Territory,» *National Geographic Adventure* (August 2007), and Don Belt, «Struggle for the Soul of Pakistan,» *National Geographic* (September 2007).

(٤) Huston Smith, «Nasr's Defense of the Perennial Philosophy,» in: Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Stone, eds., *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (Chicago, IL: Open Court, 2001), pp. 3-85.

المثير للجدل للرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد في الأمم المتحدة وجامعة كولومبيا الأمريكية سنة ٢٠٠٧، بثت الإذاعة الوطنية العمومية عشرة برامج حول الصوفية في سنة واحدة ووجهت الدعوة إلى نصر للتحدث عن المتصوف الفارسي في القرن الثاني عشر جلال الدين الرومي (وهو الشاعر ذو الكتب الأكثر مبيعاً في أمريكا)(٥). جاهد نصر لأكثر من خمسين عاماً من أجل تعليم الأمريكيين التصوفَ والمذهبَ الشيعيَّ والفلسفةَ الفارسيةَ. وقد أكد نصر أيضاً في هذا الحوار الأبعادَ الكونية لكلّ الأديان كما طرحها في كتابه الأخير **حديقة الحقيقة: رؤية التصوف ووعوده، التقليد الصوفي الإسلامي** (٢٠٠٧). وعلى غرار هوستن سميث، يُرجِعُ ويد كلارك روف الاهتمامَ الأمريكيَّ بالتصوف العالمي إلى التحولات الديموغرافية في الستينيات التي فتحت «السوق الروحية» أمام التقاليد الشرقية والحساسيات والثقافات المتعددة الراسخة(٦). أما لاي إريك شميت الذي درس اهتمامات الأمريكيين الأولى بالشرق، فقد وصف كيف كان سكانُ إنكلترا الجديدة (New England)(*) في العصر الذهبي(**) الليبرالي والعصر التقدمي(***) ينظرون إلى المذاهب الصوفية الشرقية كمصدرٍ للمسلّمات الأخلاقية ويحاولون توطيدَ نوعٍ من «تعاطف الأديان» العالمي من أجل تسهيل التماسك المدني والتوسع الاقتصادي. وقد اقتفى شميت أثرَ فلسفاتِ التصوف المثالية

(٥) *Morning Edition*, National Public Radio, 28 September 2007.

(٦) Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 189 and 139.

(*) منطقة توجد في الشمال الشرقي للولايات المتحدة وتتكون من ست ولايات، هي: ماين وماساتشوستس ونيوهامشير وفيرمونت ورود أيلاند وكونتيكت [المترجم].

(**) العصر الذهبي (Golden Age) في الولايات المتحدة يبدأ من سنة ١٨٦٥ إلى ١٩٠١. وقد بدأ استعمال هذه العبارة في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، وتمت استعارته من رواية **العصر الذهبي: قصة اليوم** للكاتب مارك توين الصادرة سنة ١٨٧٣، والتي تهجو المشاكل الاجتماعية التي تتخفى وراء طلاء ذهبي رقيق. وقد تميز العصر الذهبي بنمو اقتصادي سريع، وخصوصاً في الشمال والغرب. وبما أن الأجور في الولايات المتحدة كانت أعلى من مثيلاتها في أوروبا، فقد استقبلت أمريكا عدداً كبيراً من المهاجرين [المترجم].

(***) العصر التقدمي (Pregressive Era) مرحلة في الولايات المتحدة شهدت حركة اجتماعية واسعة وإصلاحاً سياسياً، وتمتد ما بين تسعينيات القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين. وكان أهمُّ أهداف الحركة التقدمية هو القضاء على المشاكل التي سببتها عمليات التصنيع والتمدين والهجرة وفساد الحكومة. ويعدّ ثيودور روزفلت ووليام هوارد تافت ثم وودرو ويلسون أهم الرؤساء التقدميين الذين قامت إدارتهم بتغييرات اجتماعية وسياسية كبيرة في المجتمع الأمريكي [المترجم].

عند أنصار مذهب الفلسفة التعالية ووليام جيمس وتجارب هوستن سميث في هارفارد في سنوات الستينيات مع تيموثي ليري ومخدرات الهلوسة (LSD)[(٧)]. هكذا، إذا كان شميت وروف قد ساعدا على تفسير تعاطف الأمريكيين المتزايد مع فكرة التصوف «الليبرالي»، فإنهما لم يقاربا الديناميات السياسية والبناءات العرقية التي صاغ بها الأمريكيون الممارسات الإسلامية بهذا الشكل. كما أنهما لم يناقشا كيف أمكن لنقاد المقاربات الفينومينولوجية والمثالية، أمثال نصر، أن يعتبروا المثلَ الصوفيةَ كعناصر ضرورية لخلق مجتمع عالمي حديث.

سأدرس في ما يأتي الإنتاجَ المتداخلَ للثقافة الشعبية والسياسية كما تشكلت في نقاشاتِ الحرب الباردة حول الطابع العرقي والثقافي للإسلام الحديث، وسأظهر بالخصوص كيف تزايدت درجةُ دمجِ التصوفِ مع الاعتدال. ففي السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية، أعاد الأكاديميون المسلمون وغير المسلمين بناءَ المقولات الاستعمارية والاستشراقية أثناء تحديد «إسلام ليبرالي» ملائم للعالم الحديث. إن برامجهم، التي تم وضعها في ارتباط بالتغلغل الأمريكي المتنامي في جنوب آسيا والشرق الأوسط، ساعدت على ترسيخ المذاهب الصوفية الفارسية والجنوب آسيوية بوصفها إسلام الحداثة الليبرالية بطرق مختلفة. إن الأمرَ الأهمَّ هنا هو أنهم طبقوا ذلك على المثاليين الليبراليين الذين تمت مناقشتهم في الدراسات الجينيالوجية المبكرة للتصوف في أمريكا، **وكذا** على انتقاداتهم الفلسفية

(٧) Leigh Eric Schmidt, «Cosmopolitan Piety: Sympathy, Comparative Religions, and Nineteenth-Century Liberalism,» in: Laurie F. Maffly, Leigh E. Schmidt, and Mark Valerie, *Practicing Protestants: Histories of Christian Life in America, 1630-1965* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 2006), p. 200, and (on Timothy Leary), Leigh E. Schmidt, *Restless Souls: The Making of American Spirituality* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005), pp. 251-254.

للاطلاع على مناقشة لافتتان المتعصبين للدين المقارن بـ«الشرق الصوفي» الهندي، يرجى العودة إلى التحليل الفريد الذي يقدمه ريتشارد كينغ في:

Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India, and «the Mystic East»* (London: Routledge, 1999).

وللاطلاع على تأثير مذهب الفلسفة المتعالية الاستشراقي في أمريكا، انظر:

Leigh Eric Schmidt, «The Making of Modern «Mysticism»,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 71, no. 2 (2003), pp. 273-302.

المادية والعلمانية الحديثة. سأحاول، كما فعل كيري ميتشيل وبرايان غولدستون (المساهمان في هذا الكتاب) وكثير من الباحثين الذين يسيرون في فلكهما، أن أستخرج المفترضات المتشابكة حول الليبرالية والدين التي كانت واضحةً في نصوص القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وقد استعملتُ المقابلاتِ وتسجيلاتٍ أرشيفيةً من أجل توضيحِ هذه القراءات الأساسية، واقتفاءِ كيف تم تطبيق وتعديل المقولات العِرقية والدينية في مختلف المشاريع، ورسم الشبكات التي تشكلت بها معالمُ التصوف الإسلامي الليبرالي. إنني أَسير هنا على خُطى ويب كاين الذي اعتبر الحداثةَ ـ كما عبّرت عن نفسها في التوسع البروتستانتي ـ «تعبيراً عن الوصف الذاتي في خطابِ التقدم الأخلاقي»، وخُطى طلال أسد الذي أوضح أن التحديثَ مشروعٌ سياسيٌّ ومشروعٌ اقتصاديٌّ في الآن نفسه[٨]. وخلافاً لكاين، سأركز على المفكرين الذين اعتبروا التحديثَ عمليةً أخلاقيةً ومدمِّرةً (أو «مريرة») في الوقت نفسه، وسأعود في نهاية هذا الفصل إلى القضايا التي لم يناقشها أسد في دراسته للمنظر ولفريد كانتويل سميث الذي وجدتُ أن له علاقةً بهذه الشبكات.

يعتبر ولفريد كانتويل سميث (١٩١٦ ـ ٢٠٠٠) العلمانيةَ تحديثاً إسلامياً مزعزعاً للاستقرار ونوعاً خاصاً من التصوف الضروري لتعزيز مجتمع عالمي سليم. إن هذا الباحث الكندي البارز مشهورٌ بنظرياته في الستينيات حول التقاليد الثقافية الفارسية والتطور التاريخي العالمي للإيمان الديني. سأوضح هنا كيف ناقش هو وزملاؤه المسلمون وغير المسلمين ـ أمثال الباحث الهندي الباكستاني فضل الرحمن (١٩١٩ ـ ١٩٨٨)، ونصر (١٩٣٣)، والمهاجرَين الأوروبيَّين هاميلتون ألكسندر روسكن غب (H.A.R. Gibb) (١٨٩٥ ـ ١٩٧١) وأنّا ماري شيمل (A. Schimmel) (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٣) ـ طبيعةَ التصوف في معاهد ماكجيل للدراسات الإسلامية وفي جامعة هارفارد. هكذا جعلوا من **بعض** الممارسات ممارساتٍ حديثةً، ومن أخرى ممارساتٍ ما قبل حديثة أو ضد حديثة، ومن أخرى ممارساتٍ خالدةً وثابتةً. كانت مناقشاتُهم مرتبطةً بالتقاليد الاستشراقية القديمة ومتأثرةً بتطورات العلوم الاجتماعية

---

(٨) Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007), p. 201, and Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

وحقل دراسة الأديان المقارنة لما بعد الحرب العالمية الثانية، وتعززت في الكتابات والبرامج الأكاديمية، وأسهمت بأفكار متنوعة حول هوية «الغرب» و«الشرق» ومصالحهما الاستراتيجية. فقد عكف بعضُ الباحثين المَدِينِينَ لكتاب سميث **معنى الدين ونهايته** الصادر سنة ١٩٦٣ منذ ذلك الوقت على دراسة كيف **أصبح** الدينُ والتصوفُ مقولتيْن حديثتيْن على يد المستعمرين والإمبرياليين والمبشرين والأكاديميين وأنصار التعددية الليبرالية في القرنين التاسع عشر والعشرين(٩). إلا أنهم، مثل سميث وروف وشميت، أهملوا ديناميات الحرب الباردة التي أصبح «التصوفُ المعدَّلُ» بواسطتها واضحاً في علاقته بالمخاوف الأمريكية المتعلقة بالعلمانية والحداثة والشيوعية والإسلام.

قبل الانكباب على دراسة المؤسسات التي فكك فيها المثقفون وأعادوا جمع الأفكار حول التصوف والليبرالية والحداثة والإسلام، أودّ الإشارةَ إلى أنه لم يكن كلُّ الباحثين المنخرطين في برامج الحرب الباردة يدافعون عن المصالح الأمريكية وحدها، ولم يكونوا متفقين على أن العلمانيةَ ترادف التحديثَ الاقتصادي والسياسي؛ بل إن بعضَ المثقفين الذين كانوا عالقين في وعود تحديث البلدان ذات الأغلبية المسلمة تصوروا التصوفَ المعدَّلَ كترياقٍ ضد الأزمات الحديثة للقومية العلمانية والإمبريالية الاقتصادية والشيوعية الملحدة والحرب الباردة. فعلى إثر صحوةِ الفاشية بعد الحرب العالمية الثانية واستفزازاتِ الشيوعية الملحدة، وجد سميث وزملاؤه أن الإسلامَ العقلانيَّ والمتجددَ والليبراليَّ هو أملُ الجمهوريات الإسلامية. كما خلص سميث سنة ١٩٥٧ إلى أن هذا الإسلامَ ضروريٌّ لخلق مجتمعٍ عالميٍّ حديثٍ. وقد جَنّدَ سميث مجموعةً من الباحثين في مشاريعه على أملٍ أن ينتجوا ليبرالية إسلاميةً أصيلةً في جمهورية باكستان الإسلامية الجديدة، وأمةً إيرانيةً معلمَنةً كثيراً، وأن يواجهوا المواقف الليبرالية غير الكافية للعرب المسلمين ومخططات

(٩) Talal Asad: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Religion* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1993), and *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity;* Omid Safi, «Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism» and Pre-modern Politics,» *Muslim World*, vol. 90 (Fall 2000), pp. 259-287; Schmidt, «The Making of Modern «Mysticism»»; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005); King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India, and «the Mystic East»*, and Keane, Ibid.

الأنظمة الإمبريالية الجديدة الرأسمالية والشيوعية على حد سواء. وأزال سميث ومعظمُ زملائه التياراتِ المثالية «الأخروية»، وقاموا، بفضل تقاطع بعض المقولات الاستشراقية البروتستانتية مع مقولات أخرى، بإعادة تحديد التصوف الإسلامي الأصيل كممارسةٍ لمثَلٍ أعلى عقلاني ذاتِ أخلاق ليبرالية والتزام اجتماعي.

▪ الدين الجامد في مقابل التصوف الملتزم: عِرْقُ الحداثة وثقافة العقل

برزت الأفكارُ حول التصوف بشكل أساس في نماذج العقل والتقدم التاريخي العالمي في القرن الثامن عشر والقرن العشرين. وقد انبثق كثير منها عن السياقات الاستعمارية؛ فقد كان الأكاديميون ورجال الإدارة الإمبراطورية والمبشرون يذكرون باستمرار الممارسات الصوفية «الخرافية» كدليلٍ على أن المسلمين غيرُ عقلانيين وغيرُ سياسيين وأخرويون، وكانوا يحاججون على أن الساميين الجامدين وغيرَ المنطقيين يحتاجون إلى مساعدة القَيِّمِينَ الاستعماريين. وحتى عندما كان المسؤولون البريطانيون في جنوب آسيا يركزون على القدرات التداولية والإدارية الضعيفة المزعومة للمسلمين، كانوا يحاولون ضمَّ القوةِ الاقتصادية والسياسية الخاصة بالشبكات الصوفية العالمية[١٠]. وفي غضون ذلك، وجد المسؤولون الفرنسيون في شمال أفريقيا أن ممارسي التصوف أقلَّ ارتباطاً بالفكر الأخروي وأكثرَ استعداداً لمحاربة الجيوش الاستعمارية مما كانوا يتوقعون[١١]. لقد أدرج بعضهم النقاشات المسيحية الأوروبية حول التصوف في السياقات الاستعمارية، واعتبروا من ثَمَّ التوجهات الصوفية أكثرَ قدرةً على الابتكار وأقلَّ دغمائيةً من أشكال التدين الأخرى[١٢]، بينما سعى آخرون فقط إلى استغلال التوترات بين

(١٠) Robert Rozehnal, «Faqir or Faker? The Pakpattan Tragedy and the Politics of Sufism in Pakistan,» *Religion*, vol. 36 (2006), pp. 34-35.

(١١) Carl Ernst, «Between Orientalism and Fundamentalism: Problematizing the Teaching of Sufism,» in: Brannon M. Wheeler, ed., *Teaching Islam* (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 108-123.

(١٢) Safi, «Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism» and Pre-modern Politics».

المسلمين التي فاقمتها الوضعيات الإمبراطورية المختلفة. إن المسؤولين والمستشرقين الذين اعتبروا «التصوفَ» أقلَّ اهتماماً بالشريعة وأبعدَ عن الدغمائية العربية كانوا أيضاً ينظرون إلى «المتصوفة» كمتعاطفين محتملين مع مشاريعهم المناهضة لمصادر القوة الإسلامية الأخرى(١٣). وفي الآن نفسه، وجهوا مع آخرين اللومَ إلى التصوف الفرداني «الأخروي» وحمّلوه مسؤوليةَ الأفول المزعوم للحضارة الإسلامية. في سياق هذه الخطابات العقلانية بعد الأنوارية، نشر بعضُ المثقفين المسلمين وغير المسلمين سردياتٍ ضدَّ صوفيةٍ لمحاربة التقوى الشعبية والممارسات «الخرافية» واعتبروا التصوفَ سبباً لنهاية المجد الإسلامي. ومع مطلع القرن العشرين، ركز بعضُ المثقفين - بمن فيهم الذين ندرسهم هنا - على الاعتبارات العقلانية واللاعقلانية للتقاليد الصوفية «المعدَّلة» (الفلسفية وليست الانفعالية أو الخرافية). وقد قاموا بذلك جزئياً في محاولةٍ لتفادي انتقاداتِ المُحْدَثِينَ العلمانيين والحكومات الإسلامية المستقلة حديثاً التي ترى في المتصوفة تحدياً محتملاً لسلطة الدولة(١٤). وقد تصدى ولفريد كانتويل سميث لهذه السرديات المتعددة خلال السنوات التي قضاها في الدراسات الشرقية بجامعة تورونتو وفي أطروحةِ دراساته العليا بجامعة كامبريدج، وصاغ أولى تركيباته لهذه السرديات في أطروحة في لاهور(١٥).

ينحدر تصورُ سميث المبكرُ للتصوفِ والعقلِ والعرقِ جزئياً من أعمال المستشرقين المثاليين الذين ابتكروا الثنائيات التي تفصل على نحو مزعوم بين التقاليد السامية الجامدة والدغمائية والحكمة الصوفية الهندية الباكستانية الغريبة. كما اعتنق سميث الاشتراكيةَ في سنوات دراسته الجامعية مع نشطاء حركة «الإنجيل الاجتماعي» (Social Gospel)(*) في تورونتو وأثناء دراساته

---

(١٣) Carl Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston, MA: Shambhala Publications, 1997) pp. 1-18.

(١٤) Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Re-Thinking, and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond, Surrey: Curzon, 1999).

(١٥) استقيت هذه المعلومات حول حياة سميث (باستثناء وجهة نظره في التصوف) من: Willard Oxtoby, ed., *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith* (New York: Harper and Row, 1976); Sheila McDonough, «Wilfred Cantwell Smith in Lahore 1940-1951,» *Studies in Contemporary Islam*, vol. 3, no. 1 (2001), pp. 55-81; William Graham, «The Scholar's Scholar,» *Harvard Divinity Bulletin*, vol. 29, no. 2 (2000), pp. 6-7, and Kenneth Cracknell, «Introductory Essay,» in: Kenneth Cracknell, ed., *Wilfred Cantwell Smith: A Reader* (New York: Oxford Oneworld, 2002), pp. 1-26.

(*) حركة بروتستانتية ظهرت في الولايات المتحدة وكندا في أوائل القرن العشرين. وكانت تدعو =

العليا بإنكلترا. وتنحدر تصوراتُه أيضاً بشكلٍ كبيرٍ من ادعاءات الفلاسفة الماديين بأن المُثُلَ العليا (وخصوصاً الدينيةَ) ليست سوى «إخفاءٍ للواقع» وسوءِ فهم للواقع المادي. وقد كان هؤلاء الماديون أيضاً يستعملون الثنائيات، التي تم ابتكارها لتسهيل المشاريع الاستعمارية، في نماذجهم التي تفسر كيف أن العقلَ يحرِّر البشرَ تدريجياً من الدين ومُثُلٍ أخرى. وعلى الرغم من أن سميث رفض منذ البداية ما اعتبره مثالياتٍ دينيةً لاتاريخيةً، فإن نماذجه حول العقليات العرقية والتطور الحضاري تعكس على نحو متزايد المصادرَ المثاليةَ والماديةَ معاً. ويرجع ذلك إلى أن سميث، كالكثير من المدافعين عن المسيحية الاجتماعية، خصص للتعالي مكانةً صغيرةً جداً. في الواقع، يُعتبَرُ جون ماكموراي، المسيحي الاجتماعي البارز وفيلسوف «الشخصانية» المناهض للحرب، واحداً ممن تركوا تأثيراً دائماً في سميث. يرى ماكماراي أنه ينبغي للمجتمع العالمي الحديث أن يقوم على تعاليم المسيح المتعلقة بملكوت السماء التي «يمكن التعبير عنها بطريقةٍ تُظْهِرُ التصوراتِ النظريةَ الأساسيةَ للشيوعية». وتشمل هذه التصوراتُ «وحدةَ النظريةِ والممارسةِ» أو المثالِ والفعلِ، والمذهبَ المضادَ للفردانية، والطبيعةَ اللاشخصيةَ للبشرية[١٦].

كانت أفكارُ ماكموراي حول التصوف المثالي والتطور التاريخي العالمي والمجتمع الدولي تُبَثُّ على أثير إذاعة (BBC) في ثلاثينيات القرن العشرين. في مقطعٍ يحمل عنوانَ «جذور ثقافتنا» (منشور في كتاب **الحرية في العالم الحديث**، ١٩٣٢)، يدمج ماكموراي الانتقاداتِ الماديةَ والنقدَ الإنجيلي

= إلى تطبيق الأخلاق المسيحية على المشكلات الاجتماعية، وخصوصاً قضايا العدالة الاجتماعية، كالتفاوتات الاقتصادية والفقر والإدمان على الكحول والجريمة والنزاعات العرقية والأحياء الفقيرة وتلوث البيئة وعمالة الأطفال والمدارس الفقيرة ومخاطر الحروب. وقد كان هؤلاء الإنجيليون الاجتماعيون يريدون تطبيق ما جاء في الأصحاح السادس من إنجيل متى: «ليأتِ ملكوتك. لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض». وكانوا يعتقدون أن عودة المسيح لن تتحقق إلا إذا طهر البشر أنفسهم من الشرور الاجتماعية بواسطة مجهودهم الخاص. وكان زعماء الجماعة مرتبطين بالجناح الليبرالي للحركة التقدمية، مع أن بعضهم كان محافظاً فيما يتعلق بتصوراتهم للمشاكل الاجتماعية. وأهم زعماء الحركة ريتشارد إيلي وجوزياه سترونغ وواشنطن غلادن ووالتر روشينبوش [المترجم].

(١٦) John Macmurray, *Creative Society: A Study of the Relation of Christianity to Communism* (New York: Eddy and Page, 1936), p. 56.

الألماني ليفسر لماذا فشلت أوروبا في تحقيق الحرية، بل وخاضت حرباً باسمها. يؤكد ماكموراي أن الأزمات الحديثة انبثقت من الثقافة ومن المجتمع الحديث الخالي من الدين الحقيقي: «لقد تمازجت ثلاثُ حضاراتٍ قديمةٍ لتكوّن الثقافةَ التي ورثناها ـ اليهودية واليونانية والرومانية، وهي حضاراتٌ دينية وفنية وتنظيمية أو إدارية أو علمية. هذه النماذج الثلاثة من التجارب القديمة لم تنصهر أبداً في الواقع. ولذلك فإن المشكلةَ الأساسيةَ التي تعيشها الحضارةُ الأوروبيةُ حتى اليوم انبثقت من الإجهاد الذي أدّت إليه صراعاتُها ومن الجهد الذي بُذِلَ لتوحيدها في ثقافةٍ وحيدةٍ، والذي لم ينجح أبداً»[١٧]. ويقتضي تجاوزُ هذه الصدامات حلاً نصرانياً وليس صوفيّاً خالصاً.

يرى ماكموراي أن «المسيحية اليهودية»، هذه المسيحية التي ظلت وفيةً للأصول اليهودية للمسيح بدل التنكر لها، تدمج هذه العناصرَ الثلاثةَ. إلا أن ما يثير الفضولَ هو ملاحظةُ أنه يحاجج على أن «المسيحيةَ المزيفةَ» الأوروبيةَ الغربيةَ كانت رومانيةً أكثر منها يونانية أو يهودية؛ ذلك أن الثقافة البيروقراطية والمادية للـ«مسيحية المزيفة» في أوروبا الغربية عمدت، باسم وَهْم الحريةِ، إلى تشجيع التوسع الرأسمالي واضطهاد الفقراء الأوروبيين وإَذكاء الإمبريالية العنيفة في كل الاتجاهات[١٨]. ومن ثَمَّ يقول ماكموراي إن «الإيمان»، هذا **النشاط** الأصيل للدين الحقيقي، «انحرف» وأدخل «تاريخَ حضارتِنا في صراع **ضد** المسيحية»[١٩]. هكذا أنتجت أوروبا حرباً عالميةً بدلاً من أن تخلقَ مجتمعاً عالمياً تذاوتياً.

اعترف ماكموراي بأنه لا يعرف ما إذا كان الدينُ الحقيقيُّ ـ أي العقيدةُ اليهوديةُ المسيحيةُ الأصيلةُ ـ سيتغلب على فاشية موسوليني ضد الإنسانية، وتجاوزات الشيوعية السوفياتية (التي يراها بوصفها التعبير الشرقي للنزعة الإنسانية اليونانية)، والسُّعار «الصوفي» لقومية هتلر. فهو يعرف فقط أن الممارسةَ الداخليةَ والأخلاقيةَ التي تمثلها حياةُ المسيح التاريخية تعارض التصوفَ الأخرويَّ وتعزز المجتمعَ العالميَّ. إن «المتصوفة» الذين انسحبوا

(١٧) John Macmurray, *Freedom in the Modern World: Broadcast Talks on Modern Problems* (London: Faber and Faber, 1932), pp. 70-71.

(١٨) المصدر نفسه، ص٧٧ ـ ١٠٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص٦٢.

من العالم من أجل تأمل الواقع المتعالي يقومون بمهمة ضرورية، لكنهم، كما يقول ماكموراي، مخطئون في إعطاء الأولوية للتأمل على حساب تبادل الأفكار والمشاعر مع الآخرين[٢٠]. وكما طرح لاحقاً في كتابه **الدليل إلى التاريخ** (المنشور سنة ١٩٣٨، وهي السنة التي وصل فيها سميث إلى إنكلترا)، إن هذا الانسحاب الصوفي النهائي يجعل من التجربة الدينية الفردية هدفاً في ذاته بدلاً من اعتبارها حركةً واحدةً في حياةٍ أوسع من أجل الفعل الهادف إلى التغيير. وفي سنة ١٩٣٩، حمل سميث هذا المنظورَ إلى لاهور وطبقه في مشاريعِ التحديث والتحرر المتداخلة التي رأى أنها تتوسع في شبه القارة الهندية.

■ من إنكلترا إلى جنوب آسيا: الإنكليز والهنود ودلالة «الغرب»

تحكي شيلا ماكدونوغ، أولُّ طالبةِ دكتوراه أشرف عليها سميث في ماكجيل، كيف سافر الباحثُ الشابُّ إلى الهند على أمل أن تقضي الحربُ العالميةُ الثانيةُ على الإمبريالية البريطانية. وكالكثير من طلاب جامعة كامبريدج الذين حمّستهم الصراعاتُ بين الاشتراكية والفاشية التي حدثت في أوروبا ومستعمراتها، كان سميث يساند حركةَ الاستقلال الاشتراكية لزميله خريج جامعة كامبردج جواهر لال نهرو؛ فأنجز بحثَ أطروحتِه عندما كان يدرّس «التاريخ الإسلامي» لفائدة مجلس البعثة الكندية لما وراء البحار في جامعة فورمان المسيحية، وعندما كان يشتغل على تعزيز الحوار الهندوسي - الإسلامي وعلى الحيلولة دون الانقسام السياسي. ومشياً على نهج ماكموراي، لاحظ سميث أن الدينَ المنظَّم يسبب الخلافَ والشقاقَ، ومن ثَمَّ يحتاج إلى إصلاح. وألح مثل ماركس على ضرورة قراءة الهوية الدينية (وخصوصاً في الهند) كنتاج للديناميات الطبقية وليس كشيء محايث للطبائع والعقليات العرقية. ونظر سميث إلى الثورة، مثل زملائه في حركة الإنجيل الاجتماعي، على أنها خطةُ الله التي تنكشف في التاريخ. ومثل معلمه نهرو (رئيس حزب المؤتمر الذي قلل من مخاوف الفيلسوف والناشط محمد إقبال على سلامة المسلمين في هندٍ مستقلةٍ ذات أغلبية هندوسية)، اعتقد سميث أن

(٢٠) انظر أيضاً:
Amy Limpitlaw, «Macmurray's Understanding of Mysticism», in: David Fergusson and Nigel Dower, eds., *John Macmurray: Critical Perspectives* (New York: PeterLang, 2002), pp. 252-261.

الديمقراطيةَ أساسيةٌ بالنسبة إلى الحرية المناهضة للفاشية وللاستقلال الاشتراكي. وتؤكد ماكدونوغ أن هذه المواقف كانت تمثل آنذاك «العقيدة الأورثوذوكسية» لسميث(٢١).

وعلى الرغم من أن ماكدونوغ لم تناقش تصورات سميث للتصوف، فإن وجهة نظره في لاهور (مكان إقامة إقبال حتى وفاته سنة ١٩٣٨) توضح التأثيرات التي أشارت إليها. ففي ما يتعلق بالعقلانية والدين والتحرر التدريجي، يؤكد سميث، في كتابه **الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي** الذي يرجع إلى تلك الفترة، أنه «إذا أراد الإنسان أن يحمي شخصيته من الضآلة ويطورها بأكبر قدرٍ من حريةِ الإبداع، فإنه يحتاج إلى النشاط العلمي وإلى الحرية التي يوفرها العلم الاجتماعي وليس إلى التأمل الميتافيزيقي. وقد يكون جيداً قيادةُ النشاط العلمي بنوع من الدينامية الأخلاقية، مثلما فسّر إقبال الدينَ كي يندرج في مشاريعه الأكثر تقدمية. لكن ذلك يعني إعطاءَ الدينِ هدفاً مختلفاً جداً عن هدفه الحالي المتمثل في التعامل مع المبادئ الصوفية العليا»(٢٢). تكهن سميث بالنهاية الوشيكة للإمبريالية ودخول الهند المستقلة إلى المجتمع الدولي الحديث، وانتقد «السُّعار الصوفي العدواني»، و«الاندفاع المثالي»، و«اللاعقلانية الصوفية»، و«المثالية الصوفية» لدى محمد إقبال ولدى مؤيدين آخرين لفكرة الدولة الإسلامية(٢٣). وبعد الحرب، عرف تصورُ سميث للتصوف تغييراً جذرياً.

عندما عاد سميث إلى أمريكا الشمالية، بلغ إلى علمه تعاونُ النازيين والشيوعيين في ألمانيا، وما فعلته القوى الستالينية في إسبانيا، والغولاغ (Goulag)(*) ومعسكرات الاعتقال في سيبيريا (من أخيه أرنولد ومن السفير الكندي في الاتحاد السوفياتي). ومع أن جامعة كامبريدج رفضت أطروحتَه

---

(٢١) McDonough, «Wilfred Cantwell Smith in Lahore 1940-1951,» pp. 55-64.

(٢٢) Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis* (New York: Russell and Russell, 1972), p. 164.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٨٢، ٣٢٥، ٢٧٩ و٢٤٧ على التوالي.

(*) الجهاز المركزي المكلف بمعسكرات الأعمال الشاقة في الاتحاد السوفياتي. والكلمة هي اختصار للعبارة الروسية التي تعني «الإدارة المركزية للمعسكرات» التي تم إحداثها سنة ١٩٣٤. وقد تم إغلاق آخر معتقل للأعمال الشاقة سنة ١٩٩١ الذي أصبح يأوي اليوم متحف تاريخ القمع السياسي والنظام الشمولي في الاتحاد السوفياتي [المترجم].

الماركسية، إلا أنه نشرها سنة ١٩٤٦ وأبقى على علاقةٍ عميقةٍ بأحد المشرفين البريطانيين على أطروحته، هاميلتون ألكسندر غب الذي كان آنذاك في أوكسفورد لكنه هاجر إلى أمريكا سنة ١٩٥٦. وفي سنة ١٩٤٦، سجل سميث نفسَه في جامعة برنستون، موطنِ أول مركزٍ للدراسات الحديثة في الشرق الأدنى. ودرس هناك تحت إشراف أحد أبرز المستعربين، فيليب حتّي، وحصل على شهادة الماجستير سنة ١٩٤٧ وشهادة الدكتوراه سنة ١٩٤٨. وعاين سميث عندما كان في برنستون بدايةَ تفتّتِ الإمبراطورية البريطانية: ذلك أن استقلالَ الهند سنة ١٩٤٧ وتأسيسَ باكستان تلتهما إعادةُ تشكيلِ فلسطين عام ١٩٤٨. وفي غضون ذلك، شاهد سميث اللاهوتيين الأمريكيين النافذين في مانهاتن يتراجعون عن ماركسيتهم، ويلحون على أن العدالة الاجتماعية تقتضي الحريةَ والنظامَ الديمقراطيَّ، وينضمون إلى برامج روكفيلر المموَّلَة لتطوير نماذج جديدة من العلاقات الدولية[٢٤]. وسافر سميث في عام ١٩٤٩ إلى بلدان عديدةٍ بمنحةٍ من مؤسسة روكفيلر التي تهدف إلى تزويد المستشرقين «بمعرفة مباشرة بالفكر والحركات المعاصرة»[٢٥]. وترك التدميرُ الذي شاهده سميث على إثر عودته إلى لاهور تأثيراً عميقاً فيه، كما أثّر فيه رفضُ الهنود لتحليله الماركسي وحظرُهم لكتابه. هذه التجارب أقنعت سميث بإدخال المسلمين في كلِّ المحاولات اللاحقة المتعلقة بالإصلاح الأكاديمي والاجتماعي وبنشر سَحْبٍ جزئيٍّ (Partial Retraction) لكتاب **الإسلام الحديث في الهند**[٢٦].

عُيِّنَ سميث سنة ١٩٤٩ في كرسي أستاذ الدين المقارن في جامعة

---

(٢٤) بالنسبة إلى لاهوتيي حقبة الحرب الباردة، انظر:

Gary Dorrien, *Soul in Society: The Making and Renewal of Social Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1995).

(٢٥) The Rockefeller Foundation, *The Rockefeller Foundation Annual Report 1952* (New York: Rockefeller Foundation, 2003), p. 293.

(٢٦) Sheila McDonough, *The Flame of Sinai: Hope and Vision in Iqbal* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2002), p. ii, and Charles Adams, «The Development of Islamic Studies in Canada,» in: Baha Abu-Laban, Regula B. Qureshi, and Earle H. Waugh, eds., *The Muslim Community in North America* (Alberta: University of Alberta Press, 1983), p. 187.

ماكجيل؛ وقال في الدرس الافتتاحي الذي ألقاه سنة ١٩٥٠ إن تحديثَ الإسلامِ يتطلب من المثالية أكثرَ مما كان يعتقد، الشيء الذي يعني تركَ بعضِ العناصرِ الصوفية فيه. إضافة إلى ذلك، كان موقف محمد إقبال المناهض للاشتراكية يتردد صداه آنذاك في خطاب سميث وخطاب مموليه الأمريكيين؛ فبينما كان قد انتقد المثالية في وقت سابق، أصبح سميث قبل نهاية ذلك العقد يحاجج على أن الفلسفةَ و«التصوفَ» (sufism) (وهو مصطلح يستعمله كمرادف لكلمة **صوفية** mysticism) مصدران محتملان للإصلاح الحديث. وكما طرح ذلك في وقت لاحق، «يمكن للنزعة العقلية للفلسفة وللنزعة الإنسانية للتصوف أن تقدّما أسساً مهمة لإعادة التأويل»[(٢٧)]. وبحسب ماكدونوغ، أدت محاولاتُ سميث انتزاعَ معنًى حديثٍ من الدين الكوني الأصيل والتقاليد الثقافية إلى تحوّله نحو إقبال مرة أخرى؛ فبعد أن وظف سميث الطالبةَ ماكدونوغ في ماكجيل سنة ١٩٥٣، قضى الاثنان سنواتٍ في مناقشة إقبال: أشعاره الفارسية والأردية ونظرياته في التغيير الاجتماعي (وهي موضوعات أطروحة ماكدونوغ). فقد كان إقبال يعتقد أنه من شأن إصلاح الإسلام أن يعبّد الطريقَ أمام العدالة الاجتماعية. تقول ماكدونوغ: «عندما ابتعد سميث عن الفكر الماركسي وعاد إلى إقبال، فإنه قام بذلك بشكل علني نظراً إلى أنه تحقق من أن الأشخاص يحتاجون إلى الارتباط بشيء أكبر منهم، أي إلى حسِّ الاستقامة والعدل باعتبارها قيماً متعاليةً»[(٢٨)]. وسعى سميث على مدى العقد اللاحق، مستنداً جزئياً إلى وجهة نظر إقبال في التاريخ العالمي والوصفات التي قدّمها لإصلاح الإسلام، إلى وضع برامج لتحرير الشريعة الإسلامية الجامدة بحسب زعمه بواسطة مزجها بالدوافع الخلاقة للصوفية الشرقية. وعلى الرغم من أن إقبال أدان في النهاية التأثيرات الغربية، كان سميث والباحثون الذين وظفهم في ماكجيل يعتقدون أن من شأن التربية الليبرالية أن تزود المفكرين المسلمين بما يمكّنهم من القيام بإصلاح محلي.

(٢٧) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), p. 58.

(٢٨) McDonough, Ibid., p. 228.

■ الليبرالية والدين: بين المؤسسات الأمريكية والتحديث العالمي

صرفت المؤسسات الأمريكية خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها مليارات الدولارات لتطوير برامج الدراسات المجالية والدراسات الثقافية في الجامعات عبر أرجاء العالم، ولدعم البلدان المستعدة للتعاون مع الديمقراطية والرأسمالية. إن كثيراً من الأكاديميين الذين بدؤوا يدرّسون الإسلام ودراسات الشرق الأدنى والشرق الأوسط في الولايات المتحدة تدربوا في أوروبا والتحقوا بعد الحرب العالمية الثانية بهذه المعاهد الممولة من طرف المؤسسات. وانتسب آخرون إلى أقسام الدراسات الدينية أو مدارس اللاهوت التي كانت كذلك تحظى بالأولوية في جامعات خاصة مثل هارفارد ويال وكولومبيا وبرنستون، وكانت تمولها مؤسساتُ فورد وكارنيغي وروكفيلر. وينتمي سميث وغب إلى «جيلٍ من المستشرقين» المتعاطفين مع الإسلام والمدافعين عن مقارباتٍ للتحديث تقيم علاقاتٍ ودّيةً مع العرب[٢٩]. وعلى الرغم من أنهما لم يكونا مواطنَين أمريكيَّيْن، فقد ساعدا على بناء الرأي السياسي والرأي العام الأمريكيَّيْن. علاوة على ذلك، وخلافاً لهاميلتون ألكسندر غب (الذي كان يؤكد دائماً أن العرق يحدد الثقافة والعقلية ـ خاصة بين العرب)، كان سميث يصرح بذلك عندما كان يسعى إلى مواجهة الآثار المترتبة على بعض سياسات الولايات المتحدة في الخارج.

وفي بداية الخمسينيات، وسّعت مجالسُ المؤسسة من أنشطتها وعمدت في الوقت نفسه إلى ردّ اتهامها بالتعاطف مع الشيوعية[٣٠]. فعلى سبيل المثال، تمّ تقديمُ **التقرير السنوي لمؤسسة روكفيلر** لعام ١٩٥٣ في وقت متأخر، كما تمت دعوة الرئيسيْن ريمون فوسديك وتشيستر بارنارد للمثول

(٢٩) Peter Johnson and Judith Tucker, «Middle East Studies Networks in the United States,» *MERIP Reports,* vol. 38 (1975), p. 10.

(٣٠) للاطلاع على تاريخ مِنَح المؤسسة أثناء الحرب الباردة، وعلى الاعتمادات التي خصصها مشروع الدفاع التربوي الوطني سنةَ ١٩٨٥، وعلى دور هذه المنح في تغيير الأنموذجات والمعاهد الاستشراقية إلى أخرى تركز على «الدراسات المجالية»، انظر:

Timothy Mitchell, «The Middle East in the Past and Future of Social Science,» in: David Szanton, ed., *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), pp. 74-118.

أمام لجنتَيْ كوكس وريس في الكونغرس لعامَيْ ١٩٥٢ و١٩٥٣. في هذا التقرير، دافع الرئيس القادم دين راسك عن محاولاتِ المؤسسةِ بناءَ «مجتمعٍ دوليٍّ» (كان هذا التعبير يعتبر إلى حد ما لغة تخريبية في عهد ماكارثي). وادعى راسك أنه على الرغم من أن المؤسسة كانت تتبرع بالتمويلات للأمم المتحدة و«مؤسسة بروكينغز» (Brookings Institution)(*)، فإنها لم يكن لها موقفٌ «من هذه القضايا مثل الحكومة العالمية (World Government)(**)، الاتحاد الأطلسي (Atlantic Union)(***)، دور الأمم المتحدة، سياسات التجارة العالمية، التقنين والتسلح، التحالفات الأمنية. . . إلخ ولكنها تدعم الدراسات أو الأعمال المبتكرة في مجالات الاقتصاد العالمي والقانون الدولي والحوكمة المقارنة والتاريخ والفنون الإبداعية وما يسمى «الدراسات المجالية»، أي الدراسات التي تتجاوز الحدودَ وتبني جسورَ التواصل والفهم المتبادل على الرغم من اختلافات اللغة والعرق والعقيدة والتقاليد الثقافية»[٣١]. وعلى الرغم من التصور غير السياسي والإنساني لراسك، فقد كانت لمساعد وزير الخارجية السابق لشؤون الشرق الأقصى في عهد ترومان مخاوفُ دائمةٌ من «التهديد الشمولي للحرية الشخصية والحرية الفكرية الذي استمر بعد الحرب العالمية الثانية في شكل خبيث»[٣٢]. كما أنه كان يعتبر دراساتِ الإسلام والبلدان ذات الأغلبية المسلمة (ولا سيما تلك التي لها علاقة بالحركات القومية الشيوعية) مسألةً جوهريةً بالنسبة إلى مجهودات التحديث المرتبطة بالحرب الباردة.

(*) مركز أمريكي للأبحاث يوجد مقره في واشنطن، وهو واحد من أقدم المؤسسات البحثية، متخصص في البحث والتدريب في مجالات العلوم الاجتماعية، وخصوصاً الاقتصاد والسياسات الحضرية والحوكمة والشؤون الخارجية والاقتصاد العالمي والتنمية [المترجم].

(**) مفهوم يحيل إلى فكرة سلطة سياسية مشتركة للبشرية جمعاء، تقوم على حكومة عالمية ودولة واحدة تمارس السلطة على الكرة الأرضية كلها. ويمكن هذه الحكومة أن تمارس سواء بالعنف والهيمنة القسرية على العالم أو بالاتحاد السلمي والإرادي بين الدول [المترجم].

(***) هي أشهر عبارة تطلق على اقتراح الصحافية كلارنس شترايت سنة ١٩٣٩ بتوحيد الأمم الديمقراطية الرائدة في العالم في اتحاد فدرالي على غرار الثلاثين ولاية المتحدة سنة ١٧٨٩ تحت دستور الولايات المتحدة [المترجم].

(٣١) The Rockefeller Foundation, *The Rockefeller Foundation Annual Report 1953* (New York: Rockefeller Foundation, 2003), p. 30.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٣٥.

منحت مؤسسة روكفيلر سميث ٢١٤,٨٠٠ دولار، في سنة ١٩٥١، لتمويل أول مركز في أمريكا الشمالية لدراسة الإسلام الحديث: معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل في مونتريال(٣٣). وبحسب المدير المساعد لسميث، اقترح سميث فوراً وبمفرده المعهدَ على الجامعة لدى وصوله إلى ماكجيل، وضمن التمويلَ من مؤسستَيْ روكفيلر وفورد، وشرع في التنقيب عن باحثين لتوظيفهم في المعهد(٣٤). وعندما كان سميث ينقّب عن باحثين، لم يتوجّه إلى مركز برنستون الذي تدرّب فيه (والذي كان مُمَولاً أيضاً من قِبل مؤسسة روكفيلر)، بل عاد إلى شبكته الفكرية الأولى. وفي مطلع الخمسينيات، بادر غب إلى تقديم سميث مسؤول في الحكومة الباكستانية فضل الرحمن، وكان هذا الأخير قد أنهى أطروحته حول الفلسفة الإسلامية في أوكسفورد. وسرعان ما انتقل غب من أوكسفورد إلى هارفارد، وقام سميث بتوظيف فضل الرحمن في ماكجيل.

قَبِلَ غب منصبَ مدير معهد الشرق الأوسط الذي افتُتِحَ لتوه في جامعة هارفارد في السنة نفسها التي حطمت فيها مؤسسةُ روكفيلر كلَّ الأرقام القياسية السابقة في تمويل المعاهد والدراسات؛ فقد قدمت المؤسسةُ لبرنامج هارفارد أكبرَ تمويلٍ دفعةً واحدة سنة ١٩٥٦ (٢٠٥,٠٠٠ دولار) بعد أن قرر الأمناءُ توسيعَ مجهوداتهم إلى أمريكا اللاتينية وآسيا والشرق الأوسط وأفريقيا(٣٥). ومنحت المؤسسة معهدَ سميث في السنة السابقة أكبرَ تمويلٍ دفعة واحدة في مجال الدراسات الإنسانية (نصف مليون دولار)، مع الالتزام باستخدام ريع هذه المنحة في الحفاظ على البنية التي جعلت ماكجيل فريدةً من نوعها: التمثيلية المسلمة في الكلية والطلاب(٣٦). وقد شارك سميث وغب في مشاريعَ متعددةٍ ممولةٍ من طرف مؤسستَيْ روكفيلر وفورد في الخمسينيات والستينيات. وإضافة إلى تعريف سميث بفضل الرحمن، عرّفه غب أيضاً بأحد الطلبة الذين يشرف عليهم، وهو سيد حسين نصر. وخلال

(٣٣) The Rockefeller Foundation, *The Rockefeller Foundation Annual Report 1951* (New York: Rockefeller Foundation, 2003), pp. 81 and 396-397.

(٣٤) Adams, «The Development of Islamic Studies in Canada».

(٣٥) The Rockefeller Foundation, *The Rockefeller Foundation Annual Report 1956* (New York: Rockefeller Foundation, 2003), p. 3.

(٣٦) The Rockefeller Foundation, *The Rockefeller Foundation Annual Report 1955* (New York: Rockefeller Foundation, 2003), pp. 149-157, and The Rockefeller Foundation, *The Rockefeller Foundation Annual Report 1951*, pp. 79-81.

السنوات التي قضاها فضل الرحمن ونصر في ماكجيل وبعدها، كانا يقدمان التقاليد الصوفية الهندية ـ الباكستانية الخاصة (والمتعارضة في أغلب الأحيان) على أنها أكثرُ ممارساتِ الإسلام أصالةً وفقاً للشروط الحديثة، وخصّصا لهذه التقاليد بعد ذلك مكانةً مركزيةً في البرامج التعليمية التي تم تبنيها في باكستان وإيران وهارفارد وشيكاغو وغيرها. وعلى الرغم من اختلافهما بخصوص قضايا متعددة، فإنهما كانا، مثل سميث، يعتبران نزعةَ إقبال الإصلاحيةَ مثيرةً للاهتمام، لكن ناقصة؛ ذلك أن تعليقات إقبال حول قدرة الشريعة الإسلامية والصوفية والتحديث على مصالحة الشرق والغرب، وفارس والجزيرة العربية، والتقاليد السنية والشيعية نشَّطتْ نقاشاتِهما لعقود عديدة. وقبل تفصيل القول في خلافهما حول الصوفية والحداثة، يجب علينا أولاً أن نفهم كيف ينظر سميث إلى إقحام الباحثين المندمجين جيداً في سيرورة لَبْرَلَةِ الإسلام.

■ التقدم بعد الاشتراكي والنقد ضد العلماني والليبرالية المستلهِمة للتصوف في الشرق الأوسط

كان معظم التحديثيين المشتغلين في القطاع العام أو المعاهد الخاصة أثناء الحرب الباردة يعتقدون أن الأديان «التقليدية» تعوق الخصخصة الاقتصادية والتقدم السياسي. وقد كانوا يلحون على ضرورة فصل الدين عن السياسة والاقتصاد في إطار أنساق الديمقراطية والرأسمالية العلمانية[٣٧]. وقد بدا الزعماءُ العلمانيون والمثقفون في البلدان الإسلامية شركاءَ تجاريين أساسيين وحلفاء واعدين في الحملات ضد الاتحاد السوفياتي. إلا أنه لم يكن كلُّ الزعماء في البلدان المستقلة حديثاً مقتنعين بأن الرأسماليةَ تتوافق جيداً مع الممارسة الإسلامية و/أو مصالحهم الوطنية. فبعد استيلائه على السلطة بانقلاب عسكري، تبنى جمال عبد الناصر الاشتراكية في مصر، وكانت الفصائلُ الشيوعيةُ نشيطةً منذ وقت طويل في الحركات القومية الإيرانية؛ إذ إن تأميمَ رئيس الوزراء الإيراني محمد مصدق صناعةَ النفط البريطانية ـ الإيرانية سنة ١٩٥١ وانقلاب عبد الناصر سنة ١٩٥٢ أكدا احتمالَ ميلِ الشرق الأوسط نحو المعسكر السوفياتي. وبعد هذه الأحداث،

---

(٣٧) بخصوص الأسس البروتستانتية للعلمانية الأمريكية، انظر:
Janet R. Jackobsen and Ann Pellegrini, «Introduction: Times like These,» in: *Secularisms* (Durham, NC: Duke University Press, 2008), pp. 1-38.

بدت عمليةُ أجاكس (الإطاحة البريطانية ـ الأمريكية بمصدق سنة ١٩٥٣ وتنصيب الشاه صديق الأمريكيين) كدليل على أنه بمقدور الحداثيين خلق شرق أوسط علماني ورأسمالي.

تحدث سميث بإسهاب، في درسه الافتتاحي لكرسي الدين المقارن في ماكجيل، عن منظورٍ للدراسات «العلمية» للدين في فترة ما بعد الحرب مختلفٍ عن منظور التحديثيين العلمانيين؛ إذ حاجج على أن علم الأديان سيكون فاشلاً إن لم «يساعد الأديان على الاشتغال بشكل أفضل». وكانت «الحداثة» إحدى مراحل النمو التي يصبح فيها البشرُ قادرين على أن يوجّهوا عن وعي التطورَ الدينيَّ، وهنا «يمكن للدين المتحرر أن يخدم الناسَ الذين دخلوا إلى تركةِ المعرفة الحديثة»[٣٨]. ويشدد سميث على أنه بمقدور التصوف أن يسهّل التحررَ الإسلاميَّ من خلال المزج بين الشريعة الأورثوذوكسية والتعاليم الليبرالية. وحاول سميث، شأنه شأن كثير من المستشرقين الذين انكبوا بعد الحرب على إعادة تنظيم مناهج العلوم الاجتماعية والدراسات الدينية والدراسات المجالية، أن يربط «التقليدَ الكبيرَ» الواضح في النصوص الإسلامية بممارساتٍ محليةٍ متنوعةٍ. كما سعى إلى الإبحار بين منهجين مهيمنين في «علم الأديان»: الفينومينولوجيا التاريخية الناقصة لمفكرين أمثال ميرتشا إلياده ورودولف أوتو وعلم الاجتماع التاريخي ذي النفحة العلمانية الواضحة لإيميل دوركايم وماكس فيبر. وفي الوقت نفسه، كان سميث يأمل في أن يساعد المسلمين على إصلاح الإسلام وعلى تحقيقِ استقلالٍ منصفٍ، وكذا على تجنب تهديداتٍ إمبرياليةٍ جديدةٍ. وقد استطاعَ بفضلِ التلاعب بهذه الالتزامات المتنوعة أن يحيي التمييزاتِ الاستشراقيةَ البروتستانتيةَ بين الدين «الجامد» (المتجسد في قوانين ومؤسسات ساكنة) والإيمان الفردي المتجدد. عندما طبق سميث هذا النموذج على الإسلام، أكد أن «التمييزَ بين السلطة الرسمية الخارجية والتقدير الداخلي يطابق إلى حدٍّ كبيرٍ ثنائيةَ السني والمتصوف في التطور التاريخي. صحيحٌ أن أعظمَ

(٣٨) Wilfred Cantwell Smith, «The Comparative Study of Religion: Reflections on the Possibility and Purpose of a Religious Science,» in: *McGill University, Faculty of Divinity,Inaugural* Lectures (Montreal: McGill University, 1950), p. 48.

المسلمين كانوا متصوفة. . . إلا أن الشريعة الإسلامية هي التي حافظت على تماسك المجتمع الإسلامي»[٣٩].

شكّلَ هذا المنظورُ المنطلقَ الجديدَ لسميث، وهو المنظور الذي بنى عليه برامجَ ماكجيل وأقام عليه كتاباته. حيث راجع سميث تحليلَه لعام ١٩٤٦ ووسعه بمساعدة المتخصصين في تركيا (نيازي بيركس)، والعالم العربي (غب، الذي كان آنذاك في هارفارد، وليس حتّي، الذي وصفه سميث سنة ١٩٥٧ بالقومي العربي التبريري)، وجنوب آسيا (فضل الرحمن). وأضاف إلى ذلك الأطروحةَ التي أعدّها في برنستون والتي تحدث فيها بتفصيل عن التحديث الناقص لجامعة الأزهر الأورثوذوكسية في القاهرة وانسحابه سنة ١٩٥١. يؤكد سميث في كتابه **الإسلام في التاريخ الحديث** أن الظروف الحديثة تتطلب «مجتمعاً دولياً» حديثاً[٤٠]. ويؤكد أن هذه المساعي لا تقتضي «تحليلاً اجتماعياً» يُدِينُ المثاليةَ الصوفيةَ، وإنما قدراً أكبر من التعالي. والملاحظ أنه على الرغم من أنه لم يشرْ إلى ماكموراي مرة أخرى أبداً، فإنه أيضاً لم يتخلَّ أبداً عن تصوراته الشخصانية للدين أو عن النماذج العرقية والثقافية التي رسم بوساطتها التطورَ التاريخيَّ.

كان سميث، وهو يضع مقاربته الجديدة، يبحث عن مصدرٍ لتغييرِ دينِ العامّةِ الذي لم يخلق مقولاتٍ فينومينولوجيةً لاتاريخيةً أو الذي اختزل الدينَ في مجرد ردٍّ فعلٍ. وقد أعاد التشديد في تلك الفترة على إيمانه بالليبرالية والسيرورات التاريخية وممارسة العقيدة الشخصانية. يشرح سميث كيف سمح الاستقلالُ السياسيُّ للمسلمين بتحمل مسؤولية تطورهم الروحي والاجتماعي الخاص. يقول سميث إن «التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والروحية التي انخرطت فيها اليوم البلدان الإسلامية تشكل تاريخاً هو التاريخ الإسلامي المتجدد وبمعناه الكامل»[٤١] وكان على القادة المسلمين أن يواجهوا عوائق الإمبريالية المستمرة وتحدياتٍ جديدةً يطرحها الاقتصادُ الرأسماليُّ الذي تتزايد درجةُ عولمته، إلا أن مهمتَهم الأساسيةَ المتمثلةَ في

(٣٩) المصدر نفسه، ص٥٧.

(٤٠) Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, p. 378.

(٤١) المصدر نفسه، ص٣٠٠.

«استدراك «القرون الضائعة»» كانت أيديولوجيةً وليست اقتصادية، وكانت تشمل ضمانَ أن يتطور التدينُ بطريقة تؤدي إلى إصلاح الفرد والمجتمع: «يمكن للمهمة أن تبدو أكثرَ أهميةً بالنسبة إلى أولئك الذين يريدون تقسيمَ الحياة والإبقاءَ على مثلهم العليا وحياتهم اليومية في مقصوراتٍ محكمةِ الإغلاق. لكنها ليست مهمةً بسيطةً بالنسبة إلى دينٍ تكمن عبقريتُه في تطبيق إلزاماته الأخلاقية على الحياة اليومية، وفي ربطِ معنى الحياة المطلق بالمجتمع الذي يشارك فيه الفرد، وفي البحث عن العدالة وسط الآلات»[٤٢].

يعتقد سميث أنه يجب ربطُ هذه الموهبة في البحث عن العدالة بالدوافع الإنسية والتربية الدينية السليمة، مما يُنتِجُ ليبرالية سوسيودينيةً لا توجد في «التقاليد المتراكمة» للعقائد الأورثوذوكسية والمؤسسات. إن «تغريبَ العلمانيين» يشكّلُ خطراً على الإيمانِ الشخصيِّ ـ المصدرِ الكونيِّ للتغيير الاجتماعي ـ لأنه لا يعترف بأن الإسلام، بخلاف المسيحية الغربية، لا يقبل العلمنة. هكذا، يؤكد سميث، لم يكن العلمانيون يختلفون كثيراً عن المبشرين المسيحيين، وكانوا يتجاهلون «المشكلات الأخلاقية الأساسية» التي لا تستطيع العلمانيةُ حلَّها. وردّاً على زملائه الذين كانوا يريدون أن يتخلى المسلمون عن الإسلام أو أن «يحشروه في ركنٍ غيرِ مزعجٍ من حياتهم، وأن يبنوا مجتمعاتهم كما فعل أصحاب المذهبِ الإنسانيِّ الليبراليون»، أكد سميث أنه «إذا أرادت الليبرالية والمذهب الإنساني أن تزدهرا في العالم الإسلامي، فيجب أن تكونا ليبرالية ومذهب إنساني إسلاميتَيْن؛ أو يجب على كلّ حال إيجادُ بعض الأسس لقضايا من هذا الوزن»[٤٣].

أما فيما يتعلق بطبيعة الليبرالية، فإن سميث لم يعتبرها أبداً نقيضاً للنزعة المحافظة، بل إن «الليبرالية»، كما شرح ذلك سنة ١٩٤٦، تحمل معنى أعمق تقوم عليه النزعة المحافظة، كما أنها «ذات مصداقية دائمة». وكان هذا المبدأُ الأكثرُ كونيةً يتمثل في «التقييم الموضوعي للحرية، وخصوصاً حريةِ الروح البشرية الفردية»[٤٤]. ولاحظ سميث في ذلك الوقت أن التقليدوية

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٤٤) Smith, *Modern Islam in India: A Social* Analysis, p. 378.

«الرجعية» (traditionalism) المحفَّزة اقتصادياً، وليست العلمانية، هي التي تهدد التطور الإسلامي، إلا أن العنفَ وخيبةَ التقسيم (Partition)[*] خيّبا آمال سميث في خلق دولة إسلامية عادلة ومزدهرة، كما حصل عام ١٩٥٣ مع أعمال الشغب التي اندلعت في الشوارع الباكستانية والتي ذهب ضحيتَها الآلافُ من أعضاء الأقليات الدينية عندما فشل تدخل الحكومة الجديدة. يؤكد سميث في كتابه المنشور سنة ١٩٥٧ أن الصراعات المرتبطة بالهويات الإثنية والقومية والدينية لم تكن متجذرةً في الاقتصاد ولكن في المعتقدات المتغيرة و**القابلة للتغيير** - وهي وجهةُ نظرٍ تُردِّدُ صدى صوتِ ماكموراي، والتي أبرزها في كتابه المنشور سنة ١٩٦٣ تحت عنوان **معنى الدين ونهايته**: «ما دامت هذه المذاهبُ مرتبطةً بمسائل من قبيل التمييز العنصري في جنوب أفريقيا أو مذابح البنجاب لعام ١٩٤٧، فمن الممكن أن نقترح بكل تواضع أنه **يجب بكلّ بساطة تغييرُها**». إضافة إلى ذلك، كرر سميث ما سبق أن قاله سنة ١٩٥٠: إن حلَّ المشكلات المعاصرة الأساسية («على المستوى الجماعي، كيف نحوّل مجتمعَنا العالمي الناشئ إلى مجتمع دولي؛ وعلى المستوى الفردي، كيف نعثر على المعنى في الحياة الحديثة») حلٌّ ديني[٤٥].

انتقل فضل الرحمن إلى ماكجيل في خمسينيات القرن العشرين. وكان سميث قد نعت كتاباته حول التربية الإسلامية في باكستان بأنها «مثالٌ حقيقيٌّ عن ليبرالية حديثة حقيقية ونموذجية ذات بنية إسلامية خالصة»[٤٦]. وسعى فضل الرحمن في ماكجيل إلى توجيه الفكر والممارسة الإسلاميَّيْن نحو التحقق التاريخي. وكان إقبال، بحسب ماكدونوغ، يريد أن يضع التاريخَ الفكريَّ للقرآن والتصوف والشريعة الإسلامية في سياق التاريخ الديني العالمي وأن «يبيّن كيف تطوّرَ الفكرُ القانونيُّ الإسلاميُّ في إطار سياقاتٍ

(*) المقصود به هنا تقسيم الإمبراطورية الهندية البريطانية سنة ١٩٤٧ إلى الهند وباكستان. وقد أدى هذا التقسيم إلى خلق دول ذات سيادة ضمن اتحاد باكستان (الذي سينقسم في وقت لاحق إلى باكستان وبنغلاديش) والاتحاد الهندي (الذي سيتحول لاحقاً إلى جمهورية الهند) [المترجم].

(٤٥) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991), pp. 319-320, note 4 (emphasis added) and 8, respectively.

(٤٦) Wilfred Cantwell Smith, «New Education in the Making in Pakistan: Its Ideology and Basic Problems by Fazlur Rahman,» *Pacific Affairs*, vol. 27, no. 1 (March 1954), p. 84.

اجتماعيةٍ واقتصاديةٍ وسياسيةٍ خاصّةٍ». وتؤكد ماكدونوغ أن فضل الرحمن حاول أيضاً تحقيقَ بعض هذه المقاصد في كتابه **المنهج الإسلامي في التاريخ**(٤٧). استند سميث إلى المقالة التي نشرها فضل الرحمن سنة ١٩٥٥ ليبرهن على أن التحديثَ الليبرالي كان ذا مشروعيةٍ إسلاميةٍ، واقتسم مع إقبال وفضل الرحمن تفاؤلَهما حول دور المثقفين المسلمين المصلحين في توجيه مستقبل الإيمان(٤٨). وبحسب رأيي، إن الشيء الأهم هو أن سميث وفضل الرحمن استعارا من إقبال نقدَه للتصوف الذي لم يقبل الإصلاح.

وكان إقبال قد قال، أثناء نضاله من أجل تحقيق الإصلاح في الهند، إن القومية والاشتراكية الإلحادية و«الممارسة **القروسطية** للتصوف» لم تكن استجاباتٍ كافيةً لأزمات الحداثة. إذ أكد إقبال، في لغة سيردد سميث صداها بعد التقسيم، أن «الدين، الذي لا يجسد في أسمى تجلياته عقيدةً ولا كهنوتاً ولا طقوساً، يستطيع لوحده أن يهيئ **أخلاقياً** الإنسانَ الحديثَ لتحمل المسؤولية العظيمة التي يستلزمها تقدمُ العلم الحديثِ بالضرورة... ويمكن للإنسان فقط بواسطة رؤيةٍ جديدةٍ لماضيه ومستقبله، لزمانه ومكانه، أن يتغلب على مجتمع يحركه صراعٌ وحشيٌّ وعلى حضارةٍ فقدت وحدتَها الروحيةَ بفعل صرعاتها الدينية الداخلية وقيمها السياسية»(٤٩).

كان سميث لا يزال يرى أن المتصوفةَ يشددون على «الفرد أكثر من المجتمع، وعلى الخالد أكثر من التاريخي»، وأنهم يتجنبون عموماً «الاستثمارَ في العمليات السياسية». حيث أكد أن المتصوفةَ الملتزمين اجتماعياً والمتمرسين على التفكير الفلسفي، خلال فترة انحطاط الحضارة الإسلامية، انحدروا إلى ممارسات لاعقلانية وخرافية (وهو أمر سبق لإقبال أن أكده وردده فضل الرحمن سنة ١٩٧٠؛ تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من تبنيهما لأطروحة «الانحطاط»، فإنهما لم يعتبرا المتصوفةَ سبباً له)(٥٠).

---

(٤٧) McDonough, *The Flame of Sinai: Hope and Vision in Iqbal*, pp. 214-215.

(٤٨) يستشهد سميث على وجه الخصوص بمقالة فضل الرحمن: Fazlur Rahman, «Internal Religious Developments in the Present Century Islam,» *Cahiers d'histoire mondiale/Journal of World History*, vol. 2 (1955), pp. 870-871.

(٤٩) Muhammad Iqbal and Saeed Sheik, ed., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), pp. 188-189.

(٥٠) Smith, *Islam in Modern History*, p. 37; Fazlur Rahman, «Revival and Reform in =

وظلّ سميث بعد ذلك ينظر إلى إقبال بحيرة، معتبراً إياه متصوفاً «يهاجم التصوف، وربما الليبرالي الذي يهاجم الليبرالية»، وكان فضل الرحمن أيضاً يحمّل إقبال مسؤوليةَ فشلِ التحديث في الهند(٥١). إلا أنهما كان يتفقان مع إقبال على أن التصوف الدينامي والملتزم والتربية الحديثة يمكنهما أن يسمحا بإصلاح الشريعة.

■ تحديث «الصوفي» و«المشارق» الوسطى: الإبداع الهندي - الفارسي والدين العربي الجامد

يعتقد سميث أنه يمكن لليبرالية الإسلامية الحديثة أن تتطور بشكل أصيل في أي مكان. لكنه بعد أن درس نقاشاتِ الأزهر وشاهد أزمةَ قناة السويس سنة ١٩٥٦، لم يعد يعتقد أن هذه الليبرالية يمكن أن تنشأ في البلدان العربية. وقد أثبت هذا التمييزُ بين الساميين والآريين قدرتَه على توحيد مختلف النخب (بما فيها سيد حسين نصر) حول الأهمية المحورية للتصوف الملتزم والنقد ضد العلماني. وعلى الرغم من تحيز سميث إلى المتصوفةِ الفُرْسِ والجنوب آسيويين، فإنه لم يستعمل أبداً كلمة **آري**؛ بل لقد سبق له أن أدان هتلر والفاشية سنة ١٩٤٦ بعد أن هزته فظاعاتُ النازية، ودافع عن الكفاح الاشتراكي ضد الطائفية العرقية والدينية. وبالفعل، أرجع سميث، كما فعل ماكموراي والفيلولوجيون الذين جمعته بهم دراستُه الجامعية ودراساته العليا، الاختلافَ بين المسلمين والمسيحيين إلى أصولهم المختلفة في الثقافات الفلسطينية واليونانية ـ الرومانية. وحاجج بعد ذلك على أن الفكر اليوناني، الذي نجح في ترسيخ الليبرالية والنزعة الإنسانية في البلدان المسيحية، لم يكن له أي تأثير في البلدان الإسلامية. وحذّر سميث من الحركات المناهضة للعقلانية وللتصوف المتزايدة التي رأى أنها متجذرة في ردود الفعل العربية على الإمبريالية وفي الوهابية (هنا يستشهد سميث بفضل

Islam,» in: P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of= Islam: The Further Islamic Lands, Islamic Society, and Civilization* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970), vol. 2, pp. 632-656.

(٥١) Smith, Ibid., p. 63, note 44, and Fazlur Rahman, «Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies: University of London*, no. 213 (1958), pp. 82-99.

الرحمن). يكتب سميث أن هذه الحركات كانت لها آثارٌ مأسوية؛ إذ إن «كلَّ واحدٍ من كبار المصلحين المسلمين في العصر الحديث أظهروا تأثيراً صوفياً عميقاً».

كما تكهّن سميث بانتقال السلطة الإسلامية من البلدان العربية إلى جنوب آسيا، التي لاحظ فيها انبثاقَ ليبرالية إسلاميةٍ محليةٍ مفتونةٍ بالشريعة والتقاليد[٥٢]. يرى سميث أن الليبرالية الجنوبَ آسيوية لا تنحدر من «التصوف القروسطي» الذي نعته إقبال بالتصوف «الأخروي»، وإنما من ممارسة دينامية وعقلانية ومعدَّلة يطلق عليها فضل الرحمن عبارة «اللاتصوف». وقد أثرت هذه المسلّمات في الشركاء الذين اعتبرهم سميث غير متلائمين مع مشاريع التحديث، وقامت عليها محاولاتُه نقلَ دراسات الإسلام الحديث من الشرق الأوسط إلى جنوب آسيا[٥٣]، كما كيّفَتْ التاريخَ السياسيَّ والثقافيَّ الذي بوساطته بدأ المتصوفةُ الهنودُ والفرسُ يهيمنون على تصوّرات بعض الأمريكيين للحداثة الإسلامية، وبعد ذلك للـ«اعتدال» الإسلامي.

استعاد سميث وفضل الرحمن المقولاتِ الاستشراقيةَ القديمةَ واستعملاها في مساعيهم الإصلاحية والتحديثية في ماكجيل. لم يعتبرا التقاليدَ الباطنيةَ الشيعيةَ الهندوفارسية تقاليد أورثوذوكسية، بغض النظر عن جاذبيتها للتقدميين الأمريكيين أو البرجوازيين الباكستانيين. يعترف الباحثان بأن أعضاءَ الطبقة الوسطى الليبراليين، الذين استثمروا في هذا التصوف الأخروي، قد تخلوا عن التشبث بالشكليات الجامدة، لكن الانتفاضات الباكستانية سنة ١٩٥٣ لم تكن تندرج في أيّ إطارٍ مفهوميٍّ أو عمليٍّ من شأنه أن يجنبها السقوطَ في العنف الرهيب. وأثناء ذلك، حاول المسلمون الملتزمون تكييفَ الشريعة، لكن من دون تلك الرؤية الخلاقة الضرورية لإحداث إصلاح حقيقي واعٍ[٥٤]. إن اختلالَ التوازنِ هذا يفسّر، بحسب رأيهما، ظهورَ حزبِ الجماعة الإسلامية الباكستانية ـ لمولانا أبو الأعلى المودودي ـ التي اعتبرها الباحثان شبيهةً بحركة الإخوان

---

(٥٢) Smith, Ibid., p. 303, note 2, pp. 55-59, and 293.

(٥٣) Graham, «The Scholar's Scholar,» p. 6.

(٥٤) Smith, *Islam in Modern History*, pp. 235-245, and Rahman, «Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent», 86-92.

المسلمين «في البلدان العربية»(٥٥). وعلى الرغم من أن الباحثين غير المتدينين والقادة العلمانيين لم يكونوا أخرويين، فإنهم وضعوا الإسلام في نظام اجتماعي وسياسي مكوَّنٍ من إجابات مطلقة عن الأسئلة الحديثة بدلاً من اعتبارها «إيماناً بالله الذي يمنح البشرية من جديد كلَّ صباحِ الثرواتِ التي يمكن أن تجيب بها على تلك الأسئلة»(٥٦). وقد درس فضل الرحمن في وقت لاحق المجهوداتِ غيرَ الكافيةِ التي بذلها التحديثيون الهنود السابقون؛ إذ كان المصلحون الأوائل «متكيفين، ولم يكونوا مبدعين»، بينما كان الجيل الثاني من الحداثيين ذوي ثقافة غربية قوية، ومن ثَمَّ «أقحموا الحداثة من خلال القيم الاجتماعية ـ الأخلاقية الحديثة في ملعب المحافظين **المناهضين لليبرالية**». يفسر فضل الرحمن، مستشهداً بسميث وغب، «اللغزَ» المتمثلَ في كيف عملت النوايا التحديثية لإقبال ومذهبه الداعي إلى الفعل ونزعته المناهضة للاستعمار على إنتاج علوم محافظةٍ تدافع عن الشريعة؛ فعلى الرغم من أن إقبال كان «حداثياً من الناحية الفكرية»، فإنه كان «من الناحية الأخلاقية يطالب بإحياء التقاليد» وكان يُدِينُ النزعةَ التغريبيةَ بلغة قوية لم تترك مجالاً للإصلاح. إذا «كانت الروح الجماعية الباكستانية تتمثّل في البقاء على قيد الحياة، ناهيك بالازدهار وقطف ثماره، فيجب إعطاءُ مضمونٍ واقعيٍّ لعبارة «الجمهورية الإسلامية»»؛ ويضيف فضل الرحمن: «أو إذا ابتلعتْ كلُّ أشكالِ التطرفِ ـ إحياء التقاليد، الشيوعية... إلخ ـ هذه الروحَ، فمن المستحيل التكهنُ بأيٍّ منهما ستنجح»(٥٧). ويرى الباحثان معاً أن الحلَّ يتمثل في تصوفٍ عقلانيٍّ وميالٍ إلى الفعل وقادرٍ على إنتاج الدوافع الليبرالية الضرورية لإصلاح الشريعة الإسلامية(٥٨).

عندما كان سميث وفضل الرحمن يناقشان مستقبلَ الحداثة الإسلامية في باكستان، كان سيد حسن نصر قد تخلى عن أمله في تحقيق تقدم علمانيٍّ حديثٍ في إيران. أما نصر، الذي نشأ جزئياً في أمريكا في فترة حكم ماكارثي وخاب أمله في دراسته في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا وجامعة

---

(٥٥) Smith, *Islam in Modern History*, p. 235.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٢٣٥ ـ ٢٤٥.

(٥٧) Rahman, «Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent,» pp. 85-87, 95, and 98 respectively (emphasis added).

(٥٨) Smith, *Islam in Modern History*, pp. 244-245 and Rahman, Ibid., p. 86.

هارفارد، فقد وجد العزاءَ في مكتبةٍ خاصةٍ في بوسطن في الخمسينيات، حيث عثر على دراساتٍ مُحرَّرَةٍ باللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية حول التقليدوية المناهضة للحداثة ومذهب الخلود (فلسفة أفلاطونية جديدة ترى أن جميع الأديان تعبر عن حقيقة أصلية واحدة). كما اكتشف نصر، الذي كان مهتماً في البداية بالمذهب الإشراقي الفيدي الجديد، الكتاباتِ التي حررها الأوروبيون في أوائل القرن العشرين حول التقاليد الهندية ـ الفارسية والتصوف الإسلامي. يحكي نصر أن «السماءَ وجّهته بذلك إلى الفلسفة الخالدة التي تُعتبَرُ الحكمةُ الإسلاميةُ واحدةً من أكثر تجسيداتها كونيةً وحيويةً»[٥٩]. وعلى الرغم من ادعائه أنه مناهضٌ للحداثة، أصبح نصر جزءاً من شبكة سميث التحديثية. هذه السياسةُ التي تربط بين التصوف والتحديث تسلط الضوءَ على كيف أن الأفكار المعاصرة، وأحياناً المتناقضة، للتصوف الليبرالي «المعتدل» تميز السياسةَ الأمريكيةَ والثقافةَ الشعبيةَ.

■ التصوف المحدَّث والقوة السياسية وإصلاح التعليم في أمريكا الشمالية وباكستان وإيران

في السنة العاشرة من عمر معهد ماكجيل للدراسات الإسلامية، تحدث سميث بإسهاب عن «الأهمية الكبيرة» و«الفريدة» للمعهد الذي «يسعى على وجه الخصوص إلى تكوين مجموعة من الطلاب الجدد في الدراسات الإسلامية الذين تعلموا كيف يدمجون في وعيهم بتقاليدهم الدينيةِ الخاصّةِ التصورَ الجديدَ للبحث الفكري. . . أي الفكرةَ الجديدةَ المتمثلةَ في أن المعرفة الحقيقية بالإسلام تكمن في المستقبل وليس في الماضي. وأعتقد أن النتيجةَ الديناميةَ لهذه الفكرة ستتشعب عبرَ العالم الإسلامي في الخمسين سنة القادمة»[٦٠].

---

(٥٩) Seyyed Hossein Nasr, «Intellectual Autobiography,» in: Lewis E. Hahn, Randall E Auxier, and Lucian W. Stone, eds., *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (Chicago, IL: Open Court, 2001), p. 4.

يدخل في زمرة هؤلاء التقليدويين ريني غينون وفريتجوف شيون ومارتن لنغز وتيتوس بوركهارت.

(٦٠) McGill University Archives, Institute of Islamic Studies, 1947-, Director's Records 1947-1973, RG 84, «Annual Report, 1961-1962,» p. 1.

وقد وظف زملاءُ ماكجيل، الذين عملوا في كلياتٍ متعددةٍ واشتغلوا مع مديرين وسفراءَ دُوَلٍ ورؤساءَ، باحثين مسلمين لضمان تحقيق هذه التغييرات. وتمثلت إحدى التجارب المبكرة في فريق الدراسات الباكستانية المُموَّل من طرف مؤسسة روكفيلر، وهو الفريق الذي تشكّلَ أولَّ مرةٍ في معهد ماكجيل في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦[٦١]. واعتبر هؤلاء المجتمعون التعليمَ الإسلاميَّ أهمَّ واجهةٍ تنمويةٍ، ولذلك وجهوا الدعوةَ إلى اشتياق حسين قريشي، وزير التعليم الباكستاني الثاني الذي كان آنذاك في جامعة كولومبيا، لزيارة المعهد. وانتخب الفريقُ بالإجماعِ سميث لرئاسة الاجتماعات. لكنه وجد مقاربتَه لا تتلاءم مع مصالح ممثلينَ آخرين للولايات المتحدة نافذين، مما دفعه إلى الاستقالة بعد الاجتماع الأول[٦٢] بعد ذلك مباشرة، بدأ سميث وزملاؤه الاشتغالَ مباشرةً مع رؤساء الدول الإسلامية؛ إذ أرسل سميث سنة ١٩٦١ رسالةً إلى الرئيس العام الباكستاني محمد أيوب خان والتمس منه دعمَ فكرة تحويلِ مخططِ كولومبو للتعاون الاقتصادي والتنمية الاجتماعية من ««مساعدةٍ» ذاتِ اتجاهٍ واحدٍ وبرنامجٍ غيرِ متوازنٍ للتكنولوجيا وحدها» إلى «تعاونٍ حقيقيٍّ بين الشعوب في الشؤون التكنولوجية والشؤون الإنسانية الأعمق»[٦٣]. ولم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتى سمح سميث لفضل الرحمن

---

(٦١) يؤرخ مورين باترسون لمراحل توسع دراسات باكستان وجنوب آسيا، في:
Maureen Patterson: «Context for Development of Pakistan Studies in North America: Pre-Partition Interest in Proposed Pakistan Area of South Asia,» *Pakistan Studies News: Newsletter of the American Institute of Pakistan Studies*, vol. 6, no. 1 (Spring 2002), pp. 1-3, and «Pakistan Studies in North America: 1947-1989,» *Pakistan Studies News: Newsletter of the American Institute of Pakistan Studies*, vol. 6, no. 11 (Fall 2003), pp. 8-10.

(٦٢) McGill University Archives, Institute of Islamic Studies, 1947-, Director's Records 1947 -1973, RG 84, «Conference on Pakistan Studies, McGill University, November 1 and 2, 1955»; Institute of Islamic Studies, 1947-Director's Records 1947-1973, RG 84, «Letter of Wilfred Cantwell Smith to Dr. Stanley Maron, December 1, 1955», and Institute of Islamic Studies, 1947-, Director's Records 1947-1973, RG 84, «Memorandum: Group on Pakistan Studies, May 17, 1956».

(٦٣) McGill University Archives, Institute of Islamic Studies, 1947-, Director's Records 1947-1973, RG 84, «Letter of Wilfred Cantwell Smith to President Ayub Khan, February 21, 1961».

يصف سميث كيف شجعته الرسالة التي وجهها أيوب خان إلى المؤتمر الفلسفي الباكستاني والمتعلقة بالدين والفلسفة، و«اختلال التوازن الخطير بين البراعة التكنولوجية للإنسان المعاصر والإهمال الروحي والأخلاقي».

وإسماعيل الفاروقي بمغادرة معهد ماكجيل قصد تأسيس معهد «شقيق» في باكستان مع قريشي. وفي الوقت نفسه، وجه أنظاره نحو إيران.

أصبح سميث أثناء سنوات مقامه في ماكجيل مهتماً بأفكار إقبال حول الحضارة الفارسية وتأثيرات زرادشت وماني في مجمل التاريخ الديني للبشرية. وعلى الرغم من أن معظم المثاليين والمستشرقين الرومانسيين يعتبرون الهندَ فردوساً روحياً طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن هوية فارس/إيران كانت غامضة؛ إذ كانت تُعتبَرُ خلال القرن العشرين هويةً هنديةً - أوروبيةً وإسلاميةً في الآن نفسه، وجزءاً من الشرق الصوفي والشرق الأوسط الجامد معاً. وكان إرنست رينان قد حوّل التمييزات الفيلولوجية بين الجماعات السوسيولغوية «الآرية» أو «الهندو - أوروبية» العقلانية و«العقل السامي» الأقل إبداعاً للفلسطينيين الدغمائيين إلى علم. إذ كان التصوف الفارسي، بالنسبة إليه كما كان بالنسبة إلى غوته، «إسلاماً آرياً» يجسد في آنٍ معاً المثلَ العليا الجماليةَ والعقلانيةَ. وحاول زميلا رينان، ماكس مولر وروبرتسون سميث، إقامةَ علاقاتٍ بين الجانبين الهندي والأوروبي للآرية ضد الجمود السامي[٦٤]. هؤلاء المفكرون أثروا بعد ذلك في إقبال الذي أنجز أطروحةَ الدراساتِ العليا تحت إشراف توماس أرنولد (أحد طلبة روبرتسون سميث، وأحد أتباع ماكس مولر، وأحد مستشاري غب)، وكذا تحت إشراف كلٍّ من إدوارد براون ورينولد نيكلسون اللذين كانا يعتبران التصوفَ الفارسيّ عاملاً أساسيّاً في تقدم الثقافة الإسلامية. ثم انتقل إقبال بعد ذلك إلى ميونيخ التي كتب فيها أطروحةً بعنوان «تطور الميتافيزيقا في فارس»[٦٥]. وعلى الرغم من شغفه بالفلسفة الألمانية وشعر غوته وإضفاء الطابع المثالي الرومانسي على الروحانية الغربية والنماذج التاريخية العالمية، عَكَسَ إقبال آراءه حول قيمةِ كلٍّ من التصوف الفارسي والتأثيرات الغربية لدى

(٦٤) Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979); Masuzawa, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism, and Gil Anidjar, Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008).

(٦٥) McDonough, *The Flame of Sinai: Hope and Vision in Iqbal*, pp. iii, 9-12 and 33-62, and Leonard Lewisohn, «An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, part II: A Socio-Cultural Profile of Sufism from the Dhahabī Revival to the Present Day,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 62, no. 1 (1999), p. 56.

عودته إلى الهند المشحونة سياسياً. ونشر سميث من جانبه بحثَه حول التقاليد الفارسية والإسلام والتاريخ العالمي للدين (الذي قرّبه من الإيمان الشخصاني) سنة ١٩٦٣. ولم يشر سميث في هذه الدراسة إلى ماكموراي أو إقبال بأسمائهما، لكنه أحال قُرّاءَهُ إلى الدراسة التي نشرها سنة ١٩٥٧، والتي ناقش فيها الإبداع الصوفي الهندي ـ الفارسي والفقه العربي الجامد. وسعى في ذلك الوقت إلى استغلال الفرص لتمديد تأثير معهد ماكجيل التعليمي والتحديثي إلى إيران التي تعرف علمنةً تدريجيةً.

وفي سنة ١٩٥٨، عندما كان سميث عائداً من الندوة الإسلامية الدولية التي انعقدت في لاهور، استقبلته جامعة طهران باعتباره محاضراً زائراً. وكان نصر قد حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد في تلك السنة، وكان قد التحق لتوه بجامعة طهران (التي كان والده، وزير التعليم الإيراني السابق، يشغل فيها منصب عميد كلية العلوم الإنسانية) عندما وصل إليها سميث. وعقد الاثنان لقاءاتٍ عديدةً في الهند وباكستان على مدى السنوات الموالية، وتشاركا شكوكهما العقلانية التكنولوجية العلمانية. وفي هذه الأثناء، بدأ نصر يحضر اللقاءات المتعلقة بالفلسفة الشيعية التي كانت تضم الباحث الفرنسي المختص في الإسلام هنري كوربان والفيلسوف الإيراني البارز والزعيم الديني السيد محمد حسين الطباطبائي اللذين ستدفع أعمالُهما نصراً لاحقاً إلى تغيير أفكاره. فأدمج نصر تحليلَ كوربان للمذهب الشيعي في تصوره الواسع حول الكيفية التي وحّدت بها حقيقةٌ كونيةٌ ناشئةٌ بشكل دائم مختلفَ التقاليد الدينية في العالم. يحكي نصر أن سميث كان في اجتماع المؤتمر الدولي للاستشراق سنة ١٩٦١ مهتماً للغاية بهذه المحاولات الهادفة إلى «إحياء الفلسفة الإسلامية المتأخرة» وبوجهة نظر نصر «حول الأديان الأخرى. لقد أجرينا طوال الوقت نقاشات وسجالات حول ما يمكن أن نسميه لاهوت الأديان العالمية»[٦٦].

قدم نصر سنة ١٩٦٢ سلسلةً من المحاضرات بصفته أوّل أستاذٍ زائرٍ في مركز هارفارد لدراسة الأديان العالمية (الذي كان يسيره آنذاك، باقتراح من

---

(٦٦) ما لم يذكر خلاف ذلك، كل تصريحات نصر مستمدة من المقابلة الشخصية التي أجرتها المؤلفة في فاتح أيار/ مايو ٢٠٠٨.

سميث، روبرت سلاتر، الأستاذ السابق في معهد ماكجيل)[٦٧]. وقام نصر في السنةِ نفسِها بزيارة سميث في مونتريال والتقى هناك بالباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو الذي استند معه لاحقاً إلى أعمال كوربان لتفسير الحكمة الصوفية لابن عربي وشارحه الفارسي صدر الدين الشيرازي. وبحسب أحد أساتذة هارفارد المختص في الفكر السياسي القروسطي العربي والإسلامي، أقنع فكرُ كوربان «الاستشراقيُّ» «جيلاً بكامله من المثقفين الإيرانيين» بأن الثقافةَ الفارسيةَ زودت الإسلامَ العربيَّ البدائيَّ بالحكمة والتصوف والروحانية[٦٨]. ومن جهته، استحسنَ سميث مواقفَ نصر ضدَّ العلمانيةِ وضدَّ الاشتراكية ومنظورَه الملتزمَ للشريعة، وإن لم يصل إلى حد استحسان مثاليته. علاوة على ذلك، عندما كان نصر يسعى إلى إصلاح التعليم الإسلامي في إيران، أقام علاقةً وثيقةً مع المؤتمر الفلسفي الباكستاني وشخصيات عديدة في وزارة التربية (بمن فيهم فضل الرحمن والفاروقي)[٦٩]؛ حيث قام نصر بين سنتي ١٩٥٨ و١٩٧٨ بأكثر من ثلاثين زيارة لباكستان، وقدم هناك محاضرته الشهيرة حول إقبال سنة ١٩٦٦ - عامين فقط بعد حديث سميث عن الموضوع نفسه[٧٠]. ولم يكن سميث وفضل الرحمن يتشاركان مع نصر نزعته التقليدوية أو نزعته المضادة للحداثة الصريحة. ومع ذلك، فمن الأرجح أنهما قرآ التزامات نصر بالتصوف والشريعة والانبعاث الإسلامي وإصلاح التعليم كنوع من التصوف الملتزم الحديث المطلوب

---

(٦٧) John B. Carman and Kathryn Dodgson, *Community and Colloquy: The Center for the Study of World Religions, 1958-2003* (Cambridge, MA: President and Fellows of Harvard College, 2006), pp. 11-17.

(٦٨) Muhsin Mahdi, «The Study of Islam, Orientalism, and America,» in: Azim Nanji, ed., *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), pp. 170-171.

للاطلاع على بعض الاختلافات بين هؤلاء الأعلام، انظر:

Mona Abaza, «A Note on Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr: Affinities and Differences,» *Muslim World*, vol. 90, no. 1 (2000), pp. 91-107.

(٦٩) للاطلاع على مزيد من التفاصيل حول أعمال إسماعيل الفاروقي وعلاقته بالباحثين في ماكجيل وهارفارد، انظر:

Rosemary R. Hicks, *Creating an «Abrahamic America» and Moderating Islam: Cold War Political Economy and Cosmopolitan Sufis in New York after 2001* (New York: Doctoral Dissertation for Columbia University, 2010).

(٧٠) Nasr, «Intellectual Autobiography,» p. 57.

لمحاربة العلمانية والفقه الرجعي. ومن الأرجح أن تكون أطروحةُ الدكتوراه التي أعدها إقبال في جامعة ميونيخ هي أوّل بحثٍ جامعيٍّ يجمع بين الفلسفة الأنوارية الغربية والتقاليد الصوفية الفارسية والميتافيزيقا الإسلامية موجَّهٍ للجمهور الغربي، وكان كتابُ نصر **ثلاثة حكماء مسلمين** (الذي انبثق من المحاضرات التي ألقاها في هارفارد سنة ١٩٦٢) هو البحث الثاني.

على الرغم من أن بعضَ العلاقاتِ بين هؤلاء المفكرين توطدّت خلال اضطرابات الستينيات، فإن بعضَها الآخر تغيّر؛ ففي سنة ١٩٦٤، تحمّل سميث مسؤوليةَ إدارةِ مركز هارفارد وترك لتشارلز آدم التزاماته الإدارية في ماكجيل وعاد نصر إلى هارفارد بُعَيْدَ ذلك لشغل منصبٍ ثانٍ كأستاذ زائر، عندئذ نظّم سميث مأدبةً فخريةً قدمه خلالها لهوستن سميث. كان ولفريد كانتويل سميث في الخمسينيات يَعتبرُ مقاربةَ هوستن سميث أقربَ إلى مقاربته[٧١]. إلا أن نصراً حوّل فيما بعد مقاربة هوستن سميث إلى التصوف التقليدوي ومنظور مذهب الخلود اللذيْن لم يكن ولفريد سميث موافقاً عليهما. وعمّق نصر أيضاً علاقاتِه مع باحثي ماكجيل في الستينيات والسبعينيات، مثلما أضاف معهدُ ماكجيل وجامعةُ هارفارد كليةً متخصصةً في التقاليد الفارسية والجنوب آسيوية. وعلى إثر المعارضة العنيفة لإدارة خان في باكستان، عاد فضل الرحمن إلى الولايات المتحدة، وسرعان ما حصل على منصبٍ في جامعة شيكاغو، حيث اشتغل في مشاريعَ مموَّلةٍ من طرف مؤسسة فورد وعمل مستشاراً لدى وزارة الخارجية الأمريكية[٧٢]. وفي غضون ذلك، التحق هيرمان لاندولت (H. Landolt) بكلية ماكجيل سنة ١٩٦٤

---

(٧١) لم تكن لهوستن سميث أي علاقة بولفريد كانتويل سميث. انظر:
Wilfred Cantwell Smith, «Comparative Religion: Whither-and Why?,» in: Mircea Eliade and Joseph Kitagawa, eds., *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1959), pp. 31-58.

كان نصر يعتبر هوستن سميث واحداً من مساعديه وأصدقائه المقربين و«زميلاً جوالاً في الحقل الأكاديمي الأمريكي». انظر:

Nasr, Ibid., p. 62.

(٧٢) حول عمل فضل الرحمن في كراتشي وعودته إلى الولايات المتحدة، انظر:
Earle H. Waugh, «Beyond Scylla and Kharybdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity,» pp. 15-36, and Donald L. Berry, «Fazlur Rahman: A Life in Review,» in: Earle H. Waugh and Frederick M. Denny, eds., *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998), pp. 37-48.

بعد أن أنهى دراسته مع هنري كوربان في جامعة السوربون، وساعد على تأسيس فرع معهد ماكجيل في طهران سنة ١٩٦٩ مع نصر وإيزوتسو (اللذيْن أغنت دراساتُهما الفيلولوجيةُ مفهومَ «الإيمان» الإسلامي لدى سميث)[٧٣]. ولم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتى أسّس نصر وكوربان الأكاديميةَ الإمبراطوريةَ للفلسفة برعاية زوجة الإمبراطور بهلوي. وكانت الحكومة الإمبراطورية قد عهدت للأكاديمية الإيرانية بمهمة كتابة تاريخٍ قوميٍّ **قبلِ إسلاميٍّ**. ومع ذلك، خصّص نصر وآخرون أعمالَهم للمذهبِ الشيعي والتصوف والمذهب الإشراقي، كما يتضح ذلك من الكتاب المنبثق عن ندوةِ ماكجيل المنظمةِ بتمويلٍ كندي - إيراني مشتركٍ، والذي يحمل عنوان **حضارة إيران وثقافتها: مقالاتٌ بمناسبة الذكرى ٢٥٠٠ لتأسيس الإمبراطورية الفارسية**[٧٤].

وتوطدت في السبعينيات علاقةُ نصر بالحكومة الإيرانية. وقد وصف أحد الباحثين هذه العلاقة بـ«نظام التدين» الذي أخرست به الملَكيةُ المطالباتِ بإرثٍ قبل إسلامي وذلك لمحاربة تأثير آية الله الخميني[٧٥]. وسعى نصر وزملاؤه في معهد ماكجيل من جهتهم إلى إقناع النظام الملكي والقوميين العلمانيين بأن للإسلام أصولاً فارسيةً. واشتغل نصر بعد ذلك كمدير للأكاديمية الإيرانية، حيث عمل جنباً إلى جنب مع كوربان وإيزوتسو، ودمج تحليلاتِ كوربان للمذهب الشيعي الإيراني في كتابه **مقالات صوفية** الصادر سنة ١٩٧٢ وفي الترجمة الإنكليزية لكتاب الطباطبائي **الإسلام الشيعي** الصادرة عام ١٩٧٥[٧٦]. وخلافاً لأنصار الخميني - الذين كان معظمُهم أصحابَ أعمالٍ صغيرةٍ غيرَ راضين عن دعم الشاه للشركات الأمريكية - دافع نصر وكوربان وإيزوتسو ولاندولت في وقت لاحق عن فكرة أن الإسلامَ الفارسيَّ إسلامٌ صوفيٌّ على وجه الخصوص. وسعى نصر في الآن نفسه إلى البرهنة على أن المذهب الشيعي هو مصدر الأورثوذوكسية الإسلامية والتصوف الحقيقي معاً.

---

(٧٣) Smith, *The Meaning and End of Religion,* p. 296, note 93.

(٧٤) Charles J. Adams, ed., *Iranian Civilization and Culture: Essays in Honour of the 2,500th Anniversary of the Founding of the Persian Empire* (Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, 1972).

(٧٥) Matthjis van den Bos, *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic* (Leiden, Netherlands: Brill, 2002), pp. 112-114.

(٧٦) Hamid Algar, «Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i: Philosopher, Exegete,and Gnostic,» *Journal of Islamic Studies*, vol. 17, no. 3 (2006), pp. 326-351.

نشر نصر ترجمتَه لكتاب **الإسلام الشيعي** مذيَّلاً بتعليقاته في لحظةٍ حاسمةٍ لم يكن فيها إلا القليلُ من الأمريكيين (أكاديميون، سياسيون، وغيرهم) يعرفون المذهب الشيعي معرفة جيدة. عندما اعتبر نصر وزملاؤه التصوفَ العقلاني تصوفاً شرقياً وشيعياً على وجه الخصوص، فإنهم أسهموا بذلك في تحديد طبيعة الروحانية الشرقية وطبيعة الإسلام الحقيقي وطبيعة الدولة الإيرانية. وعارضوا بذلك محاولات التحديثيين ربطَ التقاليد الفارسية بالدين العربي الجامد، ووقفوا في الوقت نفسه في وجه مجهوداتِ القوميين بناءَ دولةٍ متمحورةٍ حول العلمانية أو زرادشتية ما قبل إسلامية مؤسطَرة. ومع حلول سنة ١٩٧٧، كان نصر يشتغل في الكتابة الخاصة للإمبراطورة فرح. وعندما اندلعت الثورة، كان في لندن يقوم بمهمة لها علاقة بالموضوع. ويُعتبَرُ نصر الطالبَ البارزَ الوحيد للطباطبائي الذي غادر إيران في تلك الفترة ولم يعد إليها. وقد أثبتت الأعمالُ التي نشرها في السبعينيات أهميتَها بالنسبة إلى التحديثيين وأشخاص آخرين كانوا يريدون فهمَ التقاليد الشيعية وإيران، وظلت كتاباتُه الأكاديميةُ وتلك الموجهةُ إلى عموم الناس منذ ذلك الوقت ـ ولو أنها ذاتُ بعدٍ سياسيٍّ أقل ـ تحظى بأهمية كبيرة في دعم صورة التصوف الهندي ـ الفارسي كإسلام معتدل.

■ تجارب معدَّلة: التصوف الثوري والطرق التي لم تُسلَك

حاول كثير من المحللين بعد الثورة تفسيرَ فشلِ التحديثِ في البيئة الإيرانية غير العربية والمدعِّمةِ لاقتصاد السوق. راجع المؤرخُ ريتشارد بوليت (R. Bulliet) سنة ١٩٨٠ كثيراً من هذه الدراسات في مقالة مخصَّصة لمجلة **نيويورك ريفيو أوف بوكس** قال فيها إن معظمَ هذه الأعمال تغالي في التركيز على تأثير آية الله الخميني و/أو الشاه، وأشار إلى أن الحداثيين العلمانيين، بإلحاحهم على أن الحداثة تلغي الدين، خلقوا مشكلةَ تفسيرِ عودةِ هذا الأخير، ومن ثَمَّ قرؤوا الحركات الإيرانية كـ«شيوعية سرية» أو كمجرد نزعة قومية. ويؤكد بوليت أن الدينَ لم يختفِ في كلِّ الحالات، بل سعى كثير من المسلمين الإيرانيين إلى خلقِ دولةٍ أكثر «حداثةً على نحو خلاق» وأكثر «إنسانيةً على نحو خلاق» من دولة الشاه العلمانية. ويشير المؤلفُ إلى أن التحليلاتِ السياسيةَ في الثمانينيات أغفلت شخصيةً مركزيةً هو عالم الاجتماع

علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧). لكن المحرر الذي حكّم مقالة بوليت لم يقبل نشرها وأعادها إليه، وقال إن كلّ من قرأ المقالة «تربكه» فكرةُ بوليت القائلة إنه يمكن للمسلمين الإيرانيين أن يكونوا حداثيين وإنسانيين على نحو خلاق[٧٧].

كان شريعتي ونصر زميلين في إيران، ويُعَدُّ بوليت أولَ من أشار إلى أهمية شريعتي، لكنه لم يكن الأخير. ففي محاضرة خالدة نشرت بعد عشرين عاماً تقريباً من ظهور كتاب سميث **الإسلام في التاريخ الحديث**، يشير فرانسيس روبنسون إلى أن شريعتي يمثل الصِّنفَ من الإصلاحيين الذي كان سميث يبحث عنه سنة ١٩٥٧. يقول روبنسون إن الإسلامَ كان بالنسبة إلى شريعتي وإقبال وسميث ديناً حديثاً وليبرالياً وله انشغال عميق بـ«العدالة الاجتماعية»[٧٨]. كان شريعتي قد اهتدى إلى التصوف بعد أن اشتغل في باريس مع لوي ماسينيون، وهو مستشرقٌ متعاطفٌ آخر يُعَدُّ سَلَفَ كوربان[٧٩]. وقد قدمت دراساتُه ودراساتُ نصر التصوفَ الفارسيَّ على أنه الدين العالمي الحقيقي وأنه يشكل جزءاً من «تفاعل حواري» دام لقرون طويلة بين الأمم الجنوب آسيوية والأوروبية والأمريكية الشمالية، والذي تم من خلاله الطعن في الهوية القومية الإيرانية[٨٠]. إلا أنه على النقيض من شريعتي، الذي سُجِنَ لمدة معينة في إيران بسبب اشتغاله في باريس مع «مثقفي العالم الثالث» المناهضين للإمبريالية ومع الإصلاحيين الإيرانيين المعارضين، اعتبر نصر المَلَكيةَ شكلاً مثالياً للحكم، وأكد أن ممارسةَ النخبةِ للتصوفِ تحمي الاقتصاد البشريَّ الحقيقيَّ[٨١]. وفي السنة نفسها التي عاد

---

(٧٧) رسالة من المحرر روبرت سيلفرز إلى ريتشارد بوليت بتاريخ ٢٨ آذار/ مارس ١٩٨٠. أشكر ريتشارد بوليت على السماح لي بالاطلاع على الرسالة.

(٧٨) Francis Robinson, «Other Worldly and This Worldly Islam and the Islamic Revival: A Memorial Lecture for Wilfred Cantwell Smith. Delivered at the Royal Asiatic Society on 10 April, 2003,» *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 3, no. 14.1 (2004), pp. 47-58.

(٧٩) Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).

(٨٠) Mohamad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography* (New York: Palgrave, 2001), p. 135.

(٨١) Seyyed Hossein Nasr, «Sufism and the Perennity of the Mystical Quest,» in: Seyyed Hossein Nasr, ed., *Sufi Essays* (Albany, NY: State University of New York Press, 1972), p. 27.

فيها شريعتي إلى إيران، انتقل سميث من ماكجيل إلى هارفارد وترك المعهدَ لآدمز. وبعد أن أغلق الشاهُ حسينية الإرشاد (التي درّس فيها نصر وشريعتي)، فَقَدَ شريعتي عضويتَه المؤسساتية، بينما احتفظ نصر بمنصبه كنائبِ مستشارٍ في جامعة طهران وكمديرٍ للأكاديمية الإمبراطورية.

إن منظور شريعتي التحديثي والمناهض للإمبريالية على وجه الخصوص، كما عبّر عنه في محاضرته «التصوف والمساواة والحرية»، يبدو من نواحٍ كثيرة أقربَ إلى وجهات النظر الأولى لباحثي ماكجيل مقارنةً بمنظور نصر[٨٢]. إلا أن تقليدويةَ نصر الفردانية وارتباطاته المؤسساتية تتلاءم مع نماذج الإصلاح الإسلامي لبعض التحديثيين أكثر من تصوّف شريعتي الليبرالي الحديث (لكن المناهض للرأسمالية). توضّح هذه التحوّلات أن الأفكارَ المتعلقةَ بالتدين تقيم علاقاتٍ متبادلةً مع المفترضات المتغيرة حول الحداثة والسياسة والاقتصاد، كاشفةً عن عدم الاستقرار الملازم لهذه المقولات. كانت إصلاحاتُ نصر التعليمية «ضد حديثة» نادراً ما تركز على القضايا الجوهرية بالنسبة إلى سميث وفضل الرحمن كالحرية الفردية وتوزيع الثروات. وفي المقابل، انصبّ اهتمامُ شريعتي بالضبط على هذه المسائل. وارتأى نصر لاحقاً أن ممارساتِ التقوى لجماعةٍ من النخبة يمكن أن تُحوِّلَ مجتمعاً برمته إلى مجتمع أخلاقي. هذا النوع من التقسيم الاجتماعي للعمل يتعارض تماماً مع الممارسة التذاوتية التحويلية التي تصورها سميث. فبمجرد ما شرع شريعتي في التركيز على الترابط المتبادل بين «الصوفية والمساواة [الاشتراكية] والحرية»، قايض سميث ماديتَه التاريخيةَ وسياستَه الثوريةَ بشخصانيةٍ ثوريةٍ قائمةٍ على الإيمان. وسعى سميث مرة أخرى في هارفارد إلى إثبات أن المذاهبَ الصوفية الهندية ـ الفارسية **ممارساتٌ** أصيلةٌ ومُحرِّرةٌ للإسلام. غير أن المتخصصين الذين دعاهم سميث للمشاركة في هذه المشاريع انتهوا بالتركيز أقلّ مما فعل سميث على التغيير الاجتماعي، وركزوا أكثر على المثل المتعالية.

---

(٨٢) قارن بين هذه المنظورات، في:

Ali Sharīati, «Mysticism, Equality, and Freedom,» in: Hamid Algar, ed., *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, translated by R. Campbell (Berkeley, CA: Mizan Press, 1980), pp. 97-122; Nasr, Ibid., and Seyyed Hossein Nasr, «Shiism and Sufism: Their Relationship in Essence and History,» in: Nasr, ed., *Sufi Essays*, pp. 25-42 and 104-122.

■ التصوف الليبرالي (الجديد) في أمريكا الشمالية: الإسلام في عصر برج الدلو

استمر سميث خلال سنوات مقامه في الولايات المتحدة في مواصلة استراتيجيات إقبال وماكموراي لتغيير المجتمع بتغيير الإيمان الفردي، على الرغم من نتائج غير متوقعة أحياناً. فقد قام قانون التعليم للدفاع القومي لسنة ١٩٥٨ بتمويل دراسات الدين والسياسة في الشرق الأوسط وجنوب آسيا وأسهم في زيادة شعبية مذاهب التصوف الهندية ـ الفارسية. وبعد ذلك بوقت قصير، سمحت التعديلاتُ التي مسّت تشريعاتِ الهجرة لآلاف المسلمين المنتمين إلى بلدان «آسيوية» ممنوعة سابقاً (بما فيها دول جنوب آسيا والشرق الأوسط) بدخول الولايات المتحدة. وفي السنوات الموالية، انتقلت دراسات الفكر الإسلامي من القضايا السياسية والاقتصادية للعلوم الاجتماعية وشبكات الدراسات المجالية إلى برامج الدراسات الدينية التي أجراها على نطاق واسع الباحثون والممارسون الأمريكيون والتي ركزت على التقاليدِ الأكثرِ جذباً لجيل السبعينيات الباحث عن السعادة[٨٣]. وبينما ظل سميث ينتقد كثيراً هذه المثالية الفلسفية والمقاربات الفينومينولوجية للدراسات الدينية، فقد واصل تعاونه بين الفينة والأخرى مع نصر وزملائه ـ ولا سيما أولئك الذين لهم ألفةٌ مع محمد إقبال.

وجّهَ سميث الدعوةَ سنة ١٩٦٥ إلى أنّا ماري شيمل (مؤلفة كتاب **جناح جبرائيل: دراسة في المثاليات الدينية للسير محمد إقبال**) للالتحاق بكلية هارفارد[٨٤]. وأوصى نصر بأن يُحوِّل سميث هبةً مخصصةً لترجمة الشعر الإسلامي الهندي ـ الفارسي إلى منصبٍ دائمٍ لصديقته وزميلته شيمل. يحكي نصر أن سميث وافق على الفكرة واتفق معَ رئيس جامعة هارفارد وعمداء الكليات ذات الصلة على استقبال شيمل في الولايات المتحدة لمدة فصلٍ واحدٍ كلَّ سنةٍ. وعلى الرغم من أن شيمل رفضت في البداية دعوة سميث،

(٨٣) حول هيمنة التصوف في أقسام الدراسات الدينية بأمريكا، انظر:

Marcia Hermansen, «The Academic Study of Sufism at American Universities,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 24, no. 3 (2007), pp. 23-45.

(٨٤) Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideals of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1963).

فقد قبلت في النهاية منصبَ أستاذٍ أولّ للثقافة الهندية ـ الإسلامية، وظلت بعد سنة ١٩٧٠ تتراقص بين كامبريدج ولاهور. واستمرت شيمل في هارفارد تكتب حول الإسلام في جنوب آسيا، وتترجم الدواوين الشعرية، وتستعمل بتصرف مقولات التصوف البروتستانتية في تحليلاتها. ونشرت شيمل في سنة ١٩٧٥ ما سيصبح أشهر كتبها: **الأبعاد الصوفية للإسلام**[٨٥]. وأشارت في وقت لاحق إلى أعمال سميث وإقبال ونصر وكوربان في كتابها المشترك المتعلق بمساهمات الأديان «التوحيدية» في عالم تكتنفه الحداثة العلمانية[٨٦].

وكما حدث أثناء إقامته السابقة في الولايات المتحدة، أعاد سميث صياغةَ التزاماته الليبرالية في الستينيات. واستمر في نقد الشيوعية، لكنه كان قبل عام ١٩٦٣ قد أنزل التعليقات الليبرالية إلى هوامش دراساته. وتزايدت انتقاداتُ سميث، مثل رينهولد نيبور (R. Niebuhr)، للسياسة الخارجية الأمريكية، ووبخ جون فوستر دالاس، وزير دفاع أيزنهاور. كان نيبور قد اتهم دالاس باختطاف الليبرالية الأمريكية المناهضة للشيوعية وتحويلها إلى «حرب مقدسة». وكان سميث متفقاً مع دالاس، لكنه آخَذه بكون سياسته الخارجية التحريضية لا تقدّر الحرية الانسانية[٨٧]. وانتقل سميث سنة ١٩٧٣ إلى كندا للشروع في تنفيذ برنامج الأديان المقارنة في جامعة دالهاوسي. ولما عاد إلى هارفارد عام ١٩٧٨، كانت الدراساتُ الأكاديميةُ والشعبيةُ للتصوف تتضمن قليلاً من التعليقات الاجتماعية وكثيراً من الارتباطات بـ«العصر الجديد». وكان نصر وشيمل يشتغلان إلى حد ما باستقلالٍ عن سميث الذي كان آنذاك في مركز أديان العالم[٨٨]. واعتمد نصر وشيمل على

(٨٥) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975).

للاطلاع على استعمال شيمل للمقولات المستمدة من البروتستانتية، انظر: Safi, «Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism» and Pre-modern Politics».

(٨٦) Annemarie Schimmel and Falaturi Abdoldjavad, eds., *We Believe in One God:* The Experience of God in Christianity and Islam (London: Burns and Oates, 1979).

(٨٧) Smith, *The Meaning and End of Religion*, p. 278, note 31.

(٨٨) هذه الرواية تعود إلى ريتشارد فراي، وهو مؤرخ من إيران كان له بدوره دور فعال في تعيين شيمل في جامعة هارفارد من خلال صندوق دراني، وكان يعتقد أن شيمل ونصراً (وسميث في بعض الأحيان) أخطؤوا في اعتبار أن الدين يشكل البؤرة الأساسية إن لم يكن سبباً في كل الأشياء الأخرى (محادثات شخصية، ٢٢ و٢٥ أيار/ مايو ٢٠٠٧، و٣ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧).

دراساتِ كوربان والمتصوف الخلودي فريتجوف شيون، واشتغلا مع باحثين تقليدويين آخرين في هيئة تحرير فونس فيتاي، وهي دار نشر مخصصة لنشر الدراسات في الفلسفة المثالية والتصوف والقواسم المشتركة بين جميع الأديان. وكتبت شيمل خلال هذه الفترة أيضاً مقدمةً للطبعة الأمريكية لكتاب شيون **فهم الإسلام** التي قارنت فيها أعمال شيون بـ«الأبيات الجميلة للشاعر الفيلسوف الهندي المسلم محمد إقبال»[٨٩].

كان نصر وسميث بعد الثورة يلتقيان بشكل منتظم في المؤتمرات ولقاءات أخرى، لكنهما لم يعقدا لقاءاتٍ خاصّةً أبداً. يذكّر نصر بلقائه الشخصي الأخير مع سميث في مطلع ١٩٧٨، أي قبل أن تنقل الأحداثُ الإيرانيةُ تساؤلاتٍ حول التقاليد الشيعية إلى الوعي الشعبي الأمريكي؛ ويصف نصر صديقَه سميث بأنه «هادئٌ جداً وكثيرُ التأملِ في ما كان سيحدث، مثل القطاعات المتزايدة من السكان التي كانت تعارض نظام الشاه». عندما سئل نصر عن وجهة نظر سميث في شريعتي، أجاب بأنه زار سميث مرة أخرى مؤخراً في منزله في خريف ١٩٧٨. يقول نصر إنه على الرغم من أن «الثورة الإيرانية كانت مستعرة وكان اسم شريعتي وارداً بكثرة، فإنه لم يحدثني أبداً عنه». وقد اعترف نصر بأن سميث كان منجذباً إلى أعمال شريعتي لأنها تتناول الصوفية، لكنه يؤكد أن الاثنين لم يناقشا إلا نادراً أعمالَ إقبال بسبب نظرته النقدية إلى «ما يسمى الإصلاحيين المسلمين الحداثيين». وعلى كل حال، كانت اختلافات نصر وسميث واضحة في ذلك الوقت.

لم يعلن نصر عن مضمون نقاشاته مع سميث حول إيران، لكنه يرى أن اختلافاته الأساسية مع الباحث الأكبر سناً تكمن في «**العملية** التي يمكن لك بواسطتها أن تعيد فرضَ واقع الفكر الإسلامي في الوضعية المعاصرة». وبحسب نصر أيضاً، «كان سميث يفكر من خلال شكلٍ من التحديث، بينما أفكر أنا من خلال الإحياء، وهو شيء مختلف تماماً». وقد أصبح هذا الاختلافُ يتضح أكثر فأكثر عندما طوّر نصر وجهاتِ نظرِه - وآراءه في إقبال - أثناء اشتغاله مع كوربان وشيون. يقول نصر إن إقبال «لم يكن في الواقع

---

(٨٩) Annemarie Schimmel, *Understanding Islam*, foreword to Frithjof Schuon (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1998), p. v.

فيلسوفاً **إسلامياً**»، بل كان بالأحرى «متأثراً تأثيراً عميقاً بفلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين الأوروبية، بنيتشه والهايدغرية الجديدة. . . وبأشياء أخرى شبيهة بذلك. إنني أقف الآن في الجهة الأخرى. إنني أعارض كلياً هذه الأنواع من الفلسفات، وأعتقد أنها فوّتت ما هو أساس في الفلسفة، وهو رؤية **الواقع** بمعناه التقليدي. وأشعر بأنني أنتمي إلى التقليد الفلسفي الإسلامي الذي هو تقليد متواصل. . . لكن أعتقد أن أعظمَ مساهمةٍ لإقبال في الإسلام كانت هي أشعاره التي استلهمت التصوف». وقال نصر لاحقاً إن سميث كان ينظر إليه، في تقابل صارخ مع إقبال، «كفيلسوف شاب، له عمق إسلامي، لم يفوت صلاةً أبداً، لكنه يعرف في الآن نفسه عن كانط وهيغل أكثر مما يعرف هو نفسه، والذي أضحى مثالاً حياً للفكر الإسلامي. وهذا ما كان يبحث عنه طوال الوقت. وعلى الرغم من أنني كنت معترضاً على كثير من أطروحاته حول إقبال، فإن ذلك لم يكن يعني له شيئاً».

من الأرجح أن تكون انطباعاتُ نصر صحيحةً نظراً إلى أن سميث كان ينظر إليه في البداية كصوفي عقلاني ملتزم بالإصلاح التربوي، وكمفكر يجمع بين مذهب الإنسانية الفلسفي الغربي والإسلام. إلا أن هذا الدمجَ لم يستطع الاستمرار مع مرور الوقت الذي قوّى فيه نصر اعتقادَه بأن الإسلامَ الصوفي والشيعي والسني يتجذر في جوهرٍ خالدٍ وحيدٍ سبق أن تحدث فيه بإسهاب الفلاسفةُ المسلمون والأفلاطونيون الجدد. فبخلاف التصوف الجديد المتطور لدى سميث وفضل الرحمن، أوضح نصر كيف أن التصوفَ الشيعي الفارسي يمثل التعبيرَ الفينومينولوجي النهائي عن الحقيقة الدينية الأصلية. ودافع هوستن سميث لاحقاً عن مقاربة نصر ضد الانتقادات التي وجهها له أستاذُهما الأكبر وآخرون الذين فهموا «وحدة الأديان» عند نصر بشكل خاطئ كإنكار للتاريخ: «قيل إنه يجب على نصر أن يبتعد عن ادعاءات الكونية وأن يتناول بجدية أكبر البعد الاجتماعي والتفاعلي للمعيش الديني أو للاستعارة الفلسفية. وقد عبر ولفريد كانتويل سميث عن هذه الانتقادات كما يأتي: «يجب على المؤرخ أن يقف في وجهِ إلغاءِ الحياةِ الدينيةِ **الفعلية** للإنسان على يد المتحمسين للتجريدات المرهِقة»»[٩٠].

---

(٩٠) Smith, «Nasr's Defense of the Perennial Philosophy,» p. 157, note 16 (emphasis added).

خلافاً لنصر، كان ولفريد سميث، مثل ماكموراي، حذراً من الجمع بين التجريدات المثالية والمشاريع الليبرالية الأمريكية. في ١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩ (في الشهر نفسه الذي حدثت فيه أزمة الرهائن وفي السنة نفسها التي اشتغل فيها سميث كرئيس لجمعية الدراسات في الشرق الأوسط)، علّق على الوضعية في صفحات **نيويورك تايمز**: «عندما وصل نظامُ الشاه إلى السلطة، بدأ كنظام ليبراليٍّ وتقدميٍّ وحديثٍ وحَظِيَ بدعم الغرب. لكنه تحوّل تدريجياً إلى نظّام أوتوقراطي واستبدادي وقمعي. وكان العالمُ الليبرالي الغربي، وخصوصاً الدولُ التي كانت تدعم الشاه وتدرب شرطته السرية[*]، يعلمه كيف يمارس التعذيبَ على شعبه وغيرَ ذلك. وكان طلاب الخميني الشباب يشيرون إلى أن الليبراليين الغربيين هم الناس الذين يساعدون أولئك الذين يسحقوننا»[٩١]. وعندما كان سميث ينتقد هذه المشاريع الأمريكية، طور نصر علاقاتٍ وطيدةً مع الشبكات الليبرالية والليبرالية الجديدة الأمريكية. وفي سنة ١٩٨٤، وبطلب من بعض الأصدقاء في معهد المشروع الأمريكي، كتب نصر تقديماً لكتاب **التفكير الإسلامي في الرأسمالية الديمقراطية** المنشور عام ١٩٧٩ (الذي كتبه محمد عبد الرؤوف ردّاً على كتاب مايكل نوفاك **روح الرأسمالية الديمقراطية**)؛ وقال في هذا التقديم إن الإسلامَ يدعم الرأسمالية وليس القومية الاشتراكية أو الدولة التي تقيد الموارد الشخصية[٩٢].

* * *

إن إضفاء الطابع المثالي على التصوف الهندي ـ الفارسي بوصفه إسلاماً حديثاً ومعتدلاً، والذي ناقشناه هنا، تعود جذوره إلى فلسفات العرق والثقافة

(*) إنه الجهاز الذي كان يحمل اسم السافاك (Savak) (جهاز الاستخبارات والأمن القومي)، والذي كان يضم الشرطة السرية ومصالح الاستخبارات والأمن القومي الداخلي. وقد أسسه شاه إيران محمد رضا بمساعدة وكالة الاستخبارات الأمريكية والموساد الإسرائيلي. واشتغل جهاز السافاك بين سنتي ١٩٥٧ و١٩٧٩، السنة التي أمر فيها الوزير الأول شابور بختيار بِحلّه على إثر اندلاع الثورة الإيرانية [المترجم].

(٩١) Wilfred Cantwell Smith, in: «The Explosion in the Moslem World: A Roundtable on Islam,» *New York Times*, 11/12/1979.

(٩٢) Seyyed Hossein Nasr, *A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism, foreword to Muhammad Abdul-Rauf* (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1984), pp. vii-viii.

والدين المثالية والمادية على حد سواء. وكانت عملياتُ الأَمْثَلَة مهيكلة في برامج استراتيجية اكتست هالةً من الواقعية في الوقت الذي كان فيه الأمريكيون يلاحقون مصالحهم السياسية والاقتصادية في أعقاب التقسيم وخلال الاضطرابات المتواصلة في فلسطين وبعد الثورة الإيرانية. في سياق هذه التطورات، كانت طبيعةُ الإسلام الباكستاني الإيراني الشيعي الحديث محصورةً بين صور «الأوسط» المتغيرة والمشارق «الصوفية» المستنيرة. وفي غضون ذلك، تراجعت عن الأنظار الأبعادُ الاقتصادية والسياسية لهذه التسميات. وحافظت عملياتُ الأمثَلة على تذبذباتها في الولايات المتحدة، كما تشهد على ذلك، من بين أشياء أخرى، صورةُ الدرويش الباكستاني والعنوان الاستفزازي على غلاف عدد كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٨ لمجلة **سميثسونيان** (Smithsonian)، «المسألة الصوفية»، «هل تقاوم الحركةُ الإسلاميةُ المرحةُ قوى التطرف الراديكالي؟».

لقد تردّد بعضُ المتصوفة الأمريكيين المعنيين بالسياستين الداخلية والخارجية تحت «الحرب على الإرهاب» في الاعتراض على هذه التعميمات المثيرة للنقاش والاستراتيجيات الأمريكية المبنية على ضوئها خوفاً من نعتها بأنها سياسية ـ وهو مصطلح محتفظ به لخصومهم «الأصوليين»[(٩٣)]. لا تصدر هذه الديناميات فقط عن ردود الفعل على أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر أو من ثقافة الستينيات المضادة التي تم إحياؤها، وإنما أيضاً من سياسة الحرب الباردة التي بيناها آنفاً والأطر الاستعمارية التي تقوم عليها تلك السياسة.

يُلاحَظُ أن قليلاً من الباحثين درسوا خطاباتِ التصوف الليبرالي الملتزم. كتب ريكس شين أوفاهي وبيرند راتكه مؤخراً: «مع فائق الاحترام، لا يسع المرء إلا أن يتساءل عما إذا كان فضل الرحمن، بوصفه مسلماً ذا رؤى تحديثية لمجتمعه، قد وجد في التصوف الجديد ما كان يبحث عنه، أي

---

(٩٣) Ron Geaves, «Who Defines Moderate Islam «Post"-September 11?,» in: Ron Geaves [et al.], eds., *Islam and the West, Post 9/11* (Burlington, VT: Ashgate, 2004), pp. 62-76.

بالنسبة إلى فيصل عبد الرؤوف وجمعية «أسما» ASMA (جمعية المسلم الصوفي الأمريكي التي تحولت إلى الجمعية الأمريكية للإنماء الإسلامي)، انظر:

Hicks, *Creating an «Abrahamic America» and Moderating Islam: Cold War Political Economy and Cosmopolitan Sufis in New York after 2001.*

«تصوفاً عقلانياً» ملائماً للقرن الثامن عشر وما بعده»[٩٤]. لقد عارضا فكرة التصوف الكوني الجديد على ضوء خطابات مستمدة من لقاءات الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا، لكنهما فشلا في ملاحظة أن فضل الرحمن وشيمل وسميث ابتكروا نماذج متعددة من التصوف الليبرالي الملتزم من أجل تفكيك مقولات الاستعمار البريطاني ونقاشات الفلسفة المادية وكذا دراسات هذه الأخيرة في جنوب آسيا وتصورات محمد إقبال. كما فشل أوفاهي وراتكه في التعرف إلى الموقف التحليلي الذي يقتسمانه مع فضل الرحمن على الرغم من مواقعهم الجغرافية المختلفة: وهو تعريف التقاليد الإسلامية من خلال علاقتها بـ«التحرر».

وفي مطلع الألفية الجديدة، شارك سميث وآخرون (من بينهم آدمز ونصر) في كتاب مُهْدى إلى توشيهيكو إيزوتسو. وحاول سميث في مقالته مرة أخرى مقاربةَ ما حدث في إيران، مؤكداً أن التحديثَ والليبراليةَ لم يفشلا؛ بينما فشل التغريب. ويتحدث سميث عن الإمبريالية الغربية و«انبعاث» التقليدوية الرجعية (مثل التبريرية العربية التي تحدث عنها سنة ١٩٥٧) بوصفها عدوَّ الليبرالية الإسلامية الحقيقية. كما انتقد بقسوة «الليبرالية العلمانية الغربية» للشاه الذي تحالف مع السياسة الأمريكية وتحوّل في النهاية إلى «دكتاتور وحشي». والأهم هو أن سميث يرفض في الختام أن يكون هناك معنى للخطابات الشعبية حول الأصولية الإسلامية والفاشية الإسلامية. ويصرح سميث، مردداً صوت ماكموراي، بأن «الفاشية كانت شيئاً قمنا به **نحن**... نحن في الغرب»[٩٥].

■ خاتمة: مذاهب ليبرالية، مذاهب صوفية ومسرح الدين المقارن

على إثر نشر كتابه الرئيس سنة ١٩٦٣، **معنى الدين ونهايته**، أصبح ولفريد سميث معروفاً جداً كأول باحث يعارض كونيةَ «الدين». وكان كثير

(٩٤) R. S. O'Fahey and Bernd Radtke, «Neo-Sufism Reconsidered,» in: Bryan S. Turner, ed., *Islam: Critical Concepts in Sociology* (New York: Routledge, 2003), p. 77, note 8.

(٩٥) Wilfred Cantwell Smith, «Islamic Resurgence,» in: Sayyid Jalal al-Din [et al.], eds., *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* (Boston: Brill, 2000), pp. 8, 14, and 15 respectively.

من زملاء سميث يعتبرونه مناهضاً للاستشراق قبل ابتكار هذا المفهوم، وتظل أبعادٌ متعددةٌ لأعمال سميث ضد جوهرانية مهمةً للدراسات الدينية والدراسات الإسلامية. ومع ذلك، قام سميث في آخر أعماله حول اللاهوت العالمي بإعادة بناء الأطر الثقافية المثالية التي سبق أن استعملها في محاولاته الأولى الهادفة إلى تحديثِ الإسلام ـ وهي مستمدة من المطالبات السياسية بالحداثة العقلانية التي تم تحويلُها إلى المجال الجغرافي. وعلى الرغم من أن ماكدونوغ يؤكد أن سميث تخلى عن أفكار التقدم التاريخي عندما هجر الماركسية، فإن التزامَ سميث المتواصلَ بـ«تقدم» العالم التاريخي (وهي فكرة يشترك معه فيها محمد إقبال) يبدو أنه يناقض تأكيدَ ماكدونوغ[(٩٦)]. مثل نيبور، الناقد «الواقعي» للمثالية والسياسة الخارجية الأمريكية، أخذ سميث العبرةَ من تجاربه مع التحديثيين الأمريكيين واستعمل كلمتَيْ ليبرالية و**تحديث** بحذرٍ في الستينيات وما بعدها. إلا أن سميث واصل الحديثَ عن عملية التاريخ ونشر أخلاق الشخصانية الليبرالية من خلال الخصائص العرقية ـ الثقافية: الجمود السامي، والمرونة الهندية ـ الفارسية، والتركيب الجدلي بين الاثنين. هكذا إذاً تتقاطع مقاربتُه مع مقاربةِ نصر في مشروعيهما الهادفين إلى تأسيس تصوف عقلاني هندي ـ فارسي كممارسة مثالية للإسلام. وساعدت هذه التقاطعاتُ على تحديد الطبائع المزعومة للهنود والفرس والعرب على ضوء معيارِ غربٍ يتفق الباحثان على أنه حديثٌ وليبراليٌّ.

درس طلال أسد في مقالته المنشورة عام ٢٠٠١ التحليلَ الذي قام به سميث سنة ١٩٦٣ وبعضَ مفترضاته الأساسية. وقد أرجع تصورَ سميث السكونيَّ للشريعة الإسلامية وفشلَه في معالجة العلاقة المتبادلة بين الممارسة والإيمان إلى «المنظور التبشيري» لسميث (وهو نتيجةٌ للجمع بين «فردانيته المنهجية» وقراءته المتزمتة). ولاحظ أن نزعةَ سميث ضدَّ الجوهرانية واعترافَه بتبعية البشر لبعضهم بعضاً جعلا قراءةَ النص الديني «أمراً ضروريّاً لكلّ دارسٍ للدين المقارن»[(٩٧)]. إلا أن عدمَ اهتمام أسد بالخلفية المادية لسميث وفلسفته الأخلاقية فوّت عليه معرفةَ كيف أن المجهودات التي بذلها سميث لتطوير

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص٣.

(٩٧) Talal Asad, «Reading a Modern Classic: W. C. Smith's «The Meaning and End of Religion»,» *History of Religions,* vol. 40, no. 3 (2001), pp. 206 and 222 respectively.

الاعتماد المتبادل بين البشر في جميع أنحاء المعمورة جاءت نتيجةً لرغبته في بناء شخصانيةٍ ليبرالية ضدّ علمانية وقوّت هذه الرغبة. إن الفردانية، بالنسبة إلى سميث كما كانت بالنسبة إلى ماكموراي قبله، تتعارض مع الشخصانية التي تُعتبَرُ ممارسةً إيمانيةً تسعى إلى التغيير وتتطلب تضافرَ ذواتٍ منفصلةٍ على نحو يجعل الاستقلاليةَ المطلقةَ - والتصوف الأخروي - أمراً مستحيلاً. والأهم ربما هو أن يجد أسد أن سميث غيرَ مهتم بالعلمانية التي تعمل جزئياً على «تعريف «الدين» بصيغة الجمع كأنواع من الاعتقاد (غير العقلاني)». ويؤكد أسد أنه يمكن للأشخاص «المتدينين» أن يشتركوا في بعض المفترضات الأساسية للعلمانية: مثلاً، ينتج المنهجُ العلميُّ أقوالاً متداخلةً حول طبيعة العالم، وإن «المعرفةَ المحصّلَ لها من هذه التخصصات العلمية مجتمعةً تَهُمُّ نوعاً من الأخلاق المستنيرة»[(٩٨)]. وعلى الرغم من أن طلال أسد يرفض الأهداف العلمانية، فإن هذه المفترضات العلمانية تبني طريقتَه في إضفاءِ الحداثة والاعتدال على المتصوفة الأخرويين والعرب الليبراليين و/أو في خلقِ «مجتمع عالمي» يشمل الإسلام.

وعلى مدى سنوات حياته المهنية، تزايدت مقاومة ولفريد سميث لفكرة أن البحث التجريبي خالٍ من المفترضات الميتافيزيقية، بل وأكد أن «العلمانيين التحديثيين» تحولوا إلى مثاليين. كما أنه اعتبر نفسَه في أواخر حياته منتمياً إلى المثاليين من أنصار مذهب الفلسفة المتعالية، وعارض إلى حد كبير كُلاً من العلمانية والمذهب الإنساني اللاديني والموضوعية العلمية - التي اعتبرها كلّها مواقفَ ميتافيزيقية مثالية[(٩٩)]. وأخيراً، قرر سميث أيضاً أن المتصوفة كانوا دائماً أمهر من تَخَيُّلَ مجتمعاً عالميّاً[(١٠٠)]. وربما لهذا السبب اعتبره جاك واردينبورغ، إضافة إلى كوربان وماسينيون، «مؤسسَ أبعادِ التجربة الصوفية، والروحانية الغنوصية، والإيمان **الشخصاني** في الإسلام»[(١٠١)].

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص٢٢١.

(٩٩) Smith, in: Cracknell, ed., *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, p. 75.

(١٠٠) Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1981).

(١٠١) Jacques Waardenburg, «Islamic Studies and the History of Religions: An Evaluation», in: Azim Nanji, ed., *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), p. 202 (empahsis added).

إن إلحاحَ أسد على أنه يجب على الباحثين دراسةُ «بناءِ سردياتٍ تاريخيةٍ نوعيةٍ» التي تقوم عليها التعميمات أمرٌ بالغُ الأهميةِ بالنسبة إلى الدراسات الدينية. ولعل الدراسةَ الأكثرَ شهرةً حول الأعمالِ التي نشرها سميث سنتَي ١٩٦٣ و١٩٥٧ وأعمالِ زملائه هي مقالة أسد السابقة «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام»[١٠٢]. يحاجج أسد في هذه المقالة أيضاً ضد استعاراتٍ سرديةٍ خاصّةٍ ـ خصوصاً تلك التي تقول إن للأيديولوجيا حتميةً اجتماعيةً وتهوّل الاختلافات القائمة بين الممارسات الإسلامية في السرديات المتعلقة بالتقليد «الكبير» (القانون الممركز) والتقليد «الصغير» (الصوفي المحلي). وكما يرى باحثٌ آخر، إن التمارينَ الذهنيةَ التي ينطوي عليها خلقُ تصوفٍ عقلانيٍّ ومعدَّلٍ بلغة حداثية تبقى ضروريةً فقط للمنطق الحداثي والبروتستانتي والاستشراقي الذي صدرت عنه استعارات التصوف الفرداني و«الأخروي»[١٠٣].

أختم مقالتي بالقول إنه إضافة إلى دراسة السرديات المتعلقة بالدين، يجب على الباحثين أيضاً دراسة السرديات الممسرحة حول المذاهب الليبرالية والمذاهب الصوفية. فبينما رأى بعضُ الأكاديميين المعاصرين أن مقولةَ التصوف تم تفكيكها في الدراسات الأكاديمية، سار بعضهم الآخرُ على خُطى فلاسفة القرن العشرين الذين تخوفوا من أن يؤدي التصوفُ إلى انزلاقٍ متحجرٍ وضدٍّ أخلاقي نحو الفاشية[١٠٤]. وبالفعل، يتشارك سميث وبعضُ زملائه هذه التخوفات التي جعلت بعضاً منهم يركز على الأخلاق ويتجنب التصوف ـ باستثناء نموذجِ إصلاحٍ حديثٍ ومعقلنٍ. وقد تحقّقت

---

(١٠٢) Asad, «Reading a Modern Classic: W. C. Smith's «The Meaning and End of Religion»,» p. 201, and Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, DC: Georgetown Center for Contemporary Arab Studies, 1986).

(١٠٣) Safi, «Bargaining with Baraka: Persian Sufism, «Mysticism» and Pre-modern Politics».

(١٠٤) انظر مثلاً:

Schmidt, «The Making of Modern «Mysticism»,» pp. 273-274.

وكذلك ستيفن واسرستروم الذي صرح بأن دراسات التصوف تهيمن على تاريخ الأديان بتأثير من ماسينيون وكوربان وشيمل ونصر: Steven Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), p. 240.

مذاهبُ ليبرالية ومذاهبُ صوفيةٌ متنوعةٌ (ومتعارضةٌ في الغالب) أثناء الحرب الباردة في نقطة تقاطع المصالح الاستراتيجية المتعددة الجنسيات والمعارف الاستشراقية التي ناقشناها هنا. إن الليبرالية والتصوف والحداثة، مهما كان الشكل الذي اكتسته، كانت ولا تزال من بين مجموعة من المقولات المرنة المقدسة والمتغيرة والتي تحولت إلى واقع في مشاريعَ أكاديميةٍ وسياسيةٍ واقتصاديةٍ متعددةٍ. لم تنشأ المفاهيمُ التي ناقشناها هنا من تطوراتٍ سياقيةٍ خاصةٍ فقط، بل إنها نجحت ـ بواسطة انتقالات سياسية متنازع حولها ـ في تشكيل مقولات فلسفية وأطر عرقية ومسلّمات استراتيجية قامت عليها المشاريعُ اللاحقة. هذه البناءات الطارئة، التي لم تشكل وقائعَ موضوعيةً تُبنَى عليها السياسةُ أو العناصرُ العامةُ لمخيالٍ اجتماعيٍّ بلا ملامح، ما زالت تغيّر خيوطَ ونسيجَ التعاقدات العالمية وبناءَ الحدود وتجاوزَها بطرق خاصة وغير متوقعة.

الفصل الثامن

الوحي الأباتشي: صناعة الدين الأهلي في المجال القانوني(*)

غريغ جونسون

■ صناعة الدين والتقاليد الأهلية

كيف يتم «صنع» الوحي الأباتشي في الوضعيات القانونية المعاصرة؟ لماذا يدافع ممثلو شعب الأباتشي عن الدلالة الدينية للكثير من الأشياء في الوقت الذي ينفون فيه أن تكون الأشياءُ مقدسةً تحت القانون؟ ماذا تكشف هذه العمليةُ بخصوص الخطاب الديني في وضعيات يكتنفها الغموضُ ولها انعكاساتٌ على العالم الواقعي؟ سأناقش هذه الأسئلة في هذه المقالة، لكنني سأتحدث باختصار عن صناعة الدين في سياق التقاليد المحلية بصورة عامة.

تبعاً لبحثي المتواصل حول سياقات الهنود الأمريكيين وسكان هاواي، أنا مقتنع بأن صناعةَ الدين تمثل مبدأ تحليلياً واعداً بالنسبة إلى دراسة التقاليد المحلية والمطالبات الدينية، على الرغم ممّا يكتنفها من مخاطر عديدة. إلا أنه يمكن تجنبُ هذه الأخيرة طالما حرصنا على توضيح ما نعنيه بصناعة الدين وأبعدنا، أثناء المعالجة، ادعاءاتنا من زلّاتِ خطابِ «ابتكارِ التقليد» الذي تعرّضَ لنيران النقد بسبب تطلعاته المفضوحة من جهة، وبسبب استرداده الضمني لكن المكشوف للأصالة من جهة أخرى[1]. وبما أن

(*) أود أن أشكر راسل ماك كتشيون، راث ماس، غلين بيني، كاتي فاين ـ دير، ومحرري هذا الكتاب على ملاحظاتهم المتعلقة بالمسودات الأولى لهذا الفصل.

(١) بخصوص النقاشات المتعلقة بابتكار التقليد، انظر:

= Eric Hobsbawm and Terrence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge, MA: Cam-

دراساتٍ جادّةً لم تستطع ـ في الواقع، لم يكن يجب عليها ـ أن تتجنب الانتقادات الأولى، فيجب عليها أن تعمل بجد لدرء الانتقادات الأخيرة. إذا سمحنا لخطابات الأصالة وأصحابها بدخول لغتنا، فإننا سنردد أخطاءَ الباحثين السابقين في الدين الذين حجبوا عن الأنظار موضوعات دراستنا من خلال الاحتفاء بها[٢]. وفي هذا السياق، تعتبر فكرةُ صناعة الدين فكرةً واعدةً ما دام أنه لا يتم تصورها كشيء متعارض مع دراسة الدين غير المصنوع. لا شك في أن بعضَ الظواهر الدينية مصنوعةٌ بسلاسة أكبر من غيرها، لكنّ هذه الملاحظةَ دعوةٌ إلى القيام بتحليلٍ كاملٍ لصناعة الدين وليست ادعاءَ أن بعض أشكال الدين توجد خارج هذه العمليات.

ينبغي تقديمُ تحذيرات أخرى. يجب أن نحتاط من معنى الفاعلية الذي تقترحه صناعةُ الدين؛ فالإلحاح على أن الدينَ مصنوعٌ لا يعني إسنادَ القصدية أو القدرة الكلية لصنّاعه. إن القوى البنيويةَ ـ ومن أهمها القوى المعارضة والفئوية ـ والنتائجَ غيرَ المقصودة «تصنع» الدينَ بقدر ما تصنعه الذواتُ الفاعلةُ. وعليه، يجب أن نحترس من السماح لبندول الساعة بالتأرجح بعيداً في الاتجاه الآخر حتى لا ننظر إلى الفاعلية (agency) كقصة خيالية رومانسية. وبالفعل، سأدافع في تحليلي للادعاءات الأباتشية عن رؤيةٍ ملائمةٍ لصناعة الدين ترتكز بقوة على مقاربة الفاعل.

فضلاً عن ذلك، أرى أنه يجب عدم اعتبار «الحداثة» شرطاً ضرورياً كي يكون تحليلُ صناعة الدين تحليلاً مفيداً. ولأن الاستعمارَ وتَكَوُّنَ الدولةِ القوميةِ والرأسماليةَ والعلمانيةَ والقوى ذاتَ الصلة شكلت من دون شك عالَمَنا وأساليبَ تعبيرنا عن الادعاءات الدينية، فأنا أنضم إلى أولئك الذين لا يرون أن المأزق الحديث يمثّل سياقاً مطلقَ الاختلافِ لتَشَكُّلِ الهوية والتمثل الثقافي وصناعة الدين[٣]. إنني لا أقترح هنا أنه يجب على الباحثين أن يتوقفوا عن أَشْكَلَةِ وتصوّر رهاناتِ الحداثة ونتائجها، وإنما فقط أنه يجب

---

bridge University Press, 1983), and Roger Keesing, «Creating the Past: Custom and Identity in= the Contemporary Pacific,» *Contemporary Pacific*, vol. 1 (1989), pp. 19-42.

(٢) Bruce Lincoln, «Theses on Method,» *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 8 (1996), pp. 225-227.

(٣) Marshall Sahlins, «Goodbye to *Triste Tropes*ı Ethnography in the Context of Modern World History,» *Journal of Modern History*, vol. 65 (1993), pp. 1-25.

علينا أن نتراجع عن عزلِ التجربة الإنسانية ومن ثَمَّ أن نحددها من قبل ومن بعد. إن عمليات الاستعارة الثقافية والتكييف والتشييء والوصم وخصائص أخرى للمجتمعات «الساخنة» شكّلت التقاليدَ الأصليةَ السابقة على اكتشاف الحداثة لهذه المجتمعات(٤). زد على ذلك أن عدداً من الباحثين وضّحوا كيف تم تأصيلُ الحداثة بأشكال مختلفة عبر أرجاء المعمورة(٥). هكذا، بما أن الحداثة ظلت مقولةً مفيدةً وواقعاً تاريخياً، وجبت مفهمتُها ليس فقط كمجرد قوة كان على الشعوب الأهلية أن تبدي ردَّ فعلٍ ضدها، ولكن أيضاً كموردٍ يستعملونه من أجل تحقيق مصالحهم وغاياتهم. في هذا السياق، يتم تصور الحداثة بشكل مفيد كما لو أنها تشمل مواقعَ ذاتَ مظهرٍ علماني - مثل قاعات المحاكم - **وأيضاً** الأشكالَ الدينيةَ الظاهرةَ للكلام الذي يُقال فيها. إنني أعني أن الشعوبَ الأهليةَ تبقى دائماً مطابقةً لذاتها أو لا تغادر الزمن عندما تلج هذه الأمكنةَ وتنطق فيها بكلمات مستفزة؛ بل إنها تستعمل الموادَ الثقافيةَ والسياسيةَ التي في متناول يدها، مع نتائج مفاجئة نوعاً ما.

يمكن تأطيرُ مناقشة صناعة الدين في علاقتها بالتقاليد المحلية من خلال التمييز بين نوعين من صناعة الدين، مترابطين لكنهما مختلفان. النوع الأول، الذي يسند تعليقاتي الأولى آنفاً، مستمَدٌّ من مساهمات رؤى البنائية الاجتماعية (social constructivism) في دراسة الدين(٦). فبينما ظل بعضُ الأنثروبولوجيين لمدة طويلة يشعرون بالارتياح وهم يشتغلون بالمسلّمات ضد الجوهرانية حول الثقافة ومنتجاتها، كان علماءُ الدين - ولا سيما الباحثون في التقاليد غير المهيمنة - مترددين إلى حد كبير في تبنّي هذه المقاربات، وتبنوا

(٤) Robert Brightman, «Culture and Culture Theory in Native North America,» in: Sergei Kan and Pauline Strong, eds., *New Perspectives on Native North America* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2006), pp. 351-394, and Peter Nabokov, *A Forest of Time: American Indian Ways of History* (New York: Cambridge University Press, 2002).

(٥) Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage Publications, 1994), and James Clifford, «Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties,» in: Marisol de la Cadena and Orin Starn, eds., *Indigenous Experience Today* (Oxford: Berg Publishers, 2007), pp. 197-224.

(٦) تشمل هذه الأدبيات:

Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (New York: Oxford University Press, 1989), and Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2004).

في مقابل ذلك مقاربةً تحليليةً غيرَ جوهرانية وغيرَ اختزالية[٧]. وأدى «انتظارُ غودو» النظري إلى إضاعة الوقت والفرص. أعتقد أنه من غير المحتمل حلَّ هذه المعضلة، ولذلك ينبغي للباحثين في التقاليد المحلية أن يقبلوا ذلك، وذلك نظراً إلى أن اللحظةَ المعاصرةَ، على وجه الخصوص، غنيةٌ ومتقلبةٌ ولم تحظَ بدراسة كافية في آنٍ معاً.

إذا تبنى المرءُ المنهجَ البنائيَّ (constructivist) من أجل مساءلة كيف تتم صناعة الدين، سيلاحظ وجودَ معنى ثانٍ وأكثرَ خصوصيةً لصناعة الدين. هذا المعنى عبّرَ عنه بلغة قوية طلال أسد وآخرون يشتغلون في نقطة تقاطع الليبرالية العلمانية والإسلام المعاصر[٨]. إن المنطلقَ الحاسمَ للتحليل هنا هوَ التأكيد أن الليبرالية ـ بواسطة جمهورها وسياساتها ومؤسساتها ـ ليست محايدةً فيما يتعلق بالدين، لكنها بالأحرى تصوغ وتوجه بعضَ التعبيرات الدينية، وتستبعد أخرى، وتروّض بعضَها الآخر، وتحتفي بقلةٍ منتقاةٍ منها (تلك التي ترى أنها تجسّد المثلَ العليا الليبرالية وتعكسها). هذا النوعُ من التحليل خلخل نسبياً دراسةَ الدين، ولكن على العموم لم يكن له تأثيرٌ متناسبٌ على الحقول الفرعية للدين والتقاليد المحلية. إلا أن بعضَ الأنثروبولوجيين التزموا بهذا الخطِّ التحليليِّ وقدموا نتائجَ مثمرةً جداً[٩]. إنني أشاركهم هذا الاستعدادَ لاستكشاف التقاليد المحلية المعاصرة من هذا

---

(٧) تشمل استثناءات هذا التيار:

Sam Gill, *Mother Earth: An American Story* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987); Paul Johnson, *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomble* (Oxford: Oxford University Press, 2002), and Tisa Wenger, *We Have a Religion: The 1920s Pueblo Indian Dance Controversy and American Religious Freedom* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009).

(٨) انظر مثلاً:

Talal Asad: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Powerin Christianity and Islam* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1993), and *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), and Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

(٩) Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism* (Durham, NC: Duke University Press, 2002), and Ronald Niezen, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003).

المنظور، كما أنني مقتنعٌ، على وجه الخصوص، بأنه من شأن هذا التحليل أن يثري دراسةَ المجالات القانونية ـ ولو بشكل أكثر تعقيداً.

وعليه، يمثل سياقُ قانونِ الاستردادِ مجموعةً خاصةً من التحديات التحليلية والفرص التي لا يمكن استغلالُها أو حصرُها كلُّها إن نظرنا إليها فقط من منظور طلال أسد لصناعة الدين. إن القوانينَ ذاتَ الصلة ـ الناشئةَ عن أجهزة وميول الدولة القومية العلمانية ـ محاولاتٌ متعمدةٌ من طرف المشرّعين لتقديم التعويض للجماعات غير المهيمنة، وذلك جزئياً من خلال التعامل الجدي مع أنماط الاستدلال غير الليبرالية التي تُعتبَرُ مناسِبةً لهم، بما في ذلك الخطاب الديني. فقد انفجرت ردودُ الفعلِ المثيرةُ للذهولِ والحيرةِ من جانب الجماعات الأصلية في عملية إقحام هذا المجال القانوني في هوامش الفقه الدستوري الأمريكي. وبالنظر إلى هذا التشكل الناشئ للمقولات القانونية والأصوات الأهلية، اقتنعتُ بأنه يجب عدم قراءة خطاب الاسترداد الآن كنموذجِ آخرَ لدِينٍ مشوَّهٍ ومنزوعِ السلاح. كما ينبغي عدم النظر إلى المنطوقات الدينية في هذا السياق ـ وفي أي سياق آخر ـ كمجردِ تكراراتٍ للـ«تقليد» لا تتطلب من الباحثين أكثرَ من نقلها بأمانة. إنني بالأحرى أؤكد أن ما بدأنا نراه هنا هو كيف ينقل السكانُ الأصليون ويوسعون تقاليدَهم من خلال اتصالاتهم بالليبرالية العلمانية واثنتين من مقولاتها المركزية: الدين والقانون. كما أود أن أقترح أن قدراً كبيراً من التقليد يتم صنعُه في هذه العملية، حتى وإن كان بعضهم لا يعترف بنتائجها. إن هدفي هو أن لا يؤدي تبنّي معنى ضيّقٍ لصناعة الدين حيال الليبرالية العلمانية إلى إغفال وجهات النظر التي وفرها موقفٌ بنائيٌّ اجتماعيٌّ حَظِي بشروحات كثيرة. فمن الناحية المبدئية، يجب على الباحثين أن ينظروا إلى المسألة من الإطارين معاً؛ ذلك أن هذا التحليل الثنائي البؤرة لصناعة الدين يقي على الأقل من الأشكال المعادِ إقحامُها بمهارة والتي تخصّ النزعةَ الوقائيةَ الدينيةَ وملابسات تحليلها.

إنني ألح على هذه النقطة نظراً إلى أنني مندهشٌ من أن المقاربتين اللتين ذكرناهما آنفاً يتم أحياناً تصورُهما واستعمالُهما كمقاربتين متناقضتين، وخصوصاً فيما يتعلق بسياسة التحليلات العلمية. وبالفعل، فقد كان نوعاً من الصحوة بالنسبة إليّ أن أدرك أن المواقف البنائية التي وجدتُها مثمرةً هي في

الواقع موضوعُ تدقيقٍ مهمٍّ من طرف عدد من المنظّرين المعاصرين. وسواء كان التقليدُ الأسدي [نسبة إلى طلال أسد] قائماً على انتقادات «القراءة» التي تستخرج المعنى من الممارسات الطقوسية، مما يثير مخاوفَ بشأن غيرِ المطلعين الذين ينتقدون التقاليد، أو على التحديات التي تواجه النموذج التحليلي «التبعية ـ المقاومة»، فإنه يمارس تأثيراً مباشراً إلى حد ما في المقدمات المنطقية المعمول بها لدى علماء الدين البنائيين أمثال جوناثان سميث وبروس لينكولن. إن التأثيرَ الذي أعنيه هنا واضحٌ تماماً في الأعمال الأكاديمية، بل وفي هذا الكتاب نفسه؛ فعندما تكون دراسةُ الدينِ نفسُها «مصنوعةً» ومتنازعاً فيها سياسياً، فمن واجبنا كباحثين في الدين أن نكون واعين بصراعاتنا العلمية بقدر وعينا بالتقاليد التي ندرسها(١٠). ويمكن لنا على الأقل أن نسجّل أن ممارسات صناعة الحدود وخطابات التفويض تكون في الغالب متشابهةً بشكل مدهش في كلتا الحالتين.

أريد في هذا السياق أن أعيد التشديد على وجاهةِ النظرية البنائية؛ فبما أنها غيرُ مألوفةٍ في المناخ النظري الحالي، أريد التشديد على أن النظرية البنائية تبقى وسيلةً أساسية لدراسة الدين، وذلك لسببين أساسيين ومترابطين: (١) إن مقاربتَها التحليليةَ للتقاليد كاملةٌ وأصيلةٌ ـ لا شيء بمنأى عن هذه الأسئلة المحتملة التي تخلخل التوازن؛ (٢) إنها موقفٌ تحليليٌّ يؤكد دورَ المحللين الخارجيين وميلهم إلى البحث العميق حتى عندما يواجهون أنسجةً رخوةً وأعصاباً خاماً. إن هذه المسائلَ التحليليةَ مهمةٌ بالنسبة إلينا نحن الذين نعتبر الدينَ شيئاً مصنوعاً تنشطه لحظاتُ الصراع، والذي يمكن لخطوطه العريضة أن تمر دون أن تنتبه إليها نماذجُ معرفيةٌ ذاتُ نظرٍ أقلّ حدةً. إنني أشدد على هذه المسائل نظراً لأنني قلق من واقع أن بعض الباحثين في صناعة الدين يقومون، باسم الدقة النظرية، بمقايضة المبادئ التحليلية الأكثر إنتاجية التي تتطلب مجهودات كبيرة والخاصة بتخصص معرفي لم يعثر إلا

---

(١٠) إن مدَّ الجسور بين نمطي تحليل صناعة الدين يمثل من بعض النواحي الدراسة الحديثة التي تستكشف التشكيلات التاريخية والأيديولوجية حول مقولة «الدين» والمسارات المؤسساتية لدراسة الدين. انظر مثلاً:

Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005).

مؤخراً على أرضيته غير اللاهوتية. هكذا، وانطلاقاً من محاولة متواضعة لإعادة التوازن، سأبرز في دراسة هذه الحالة العناصرَ البنائيةَ لتحليل. وإذا كانت وجهاتُ نظرِ طلال أسد قد ساعدتني على تبئير أسئلتي، فإن المقاربةَ البنائيةَ قد مكنتني من مساءلتها.

■ الوحي الأباتشي

في خضمّ نزاع الاسترداد العنيف الذي جرى مؤخراً، تم الضغطُ على ممثل قبائل أباتشي الجبل الأبيض (The White Mountain Apache)(*) لتقديم مزيد من المعلومات لإثبات المطالبة الدينية الأباتشية بعددٍ من الأشياء الثقافية النادرة، وكان جوابه كالآتي: «أعود إلى ما قاله أحدُ شيوخنا، هل هناك وثيقة بعد الوحي؟ أيُّ وثيقةٍ إضافيةٍ نحتاج إليها لفهم الفصل الأول من سِفْرِ التكوين المتعلق بخلق الأرض؟»(١١). واستحضر ممثلو قبائل الأباتشي في هذا اللقاء أيضاً الوصايا العشرَ وسِفْرَ اللاويين (Leviticus)(**)، وبشكل أكثر إثارة للاهتمام إحالاتٍ سلبيةً متنوعةً إلى المورمونية (Mormonism)(***)، وهي الأمور التي سأركز عليها لاحقاً. لماذا هذا اللجوء إلى المصادر والصور اليهودية - المسيحية في الوقت الذي تتم المطالبةُ بشكل صريح بالحجة الأباتشية؟ كيف يمكن لعلماء الدين أن يبدؤوا في فهم هذه المطالب؟

أولاً، من الواضح جداً أن المتحدّثين باسم قبائل الأباتشي كانوا على

(*) واحدة من قبائل الأباتشي الغربية العديدة التي تتوفر كلّ واحدة منها على لغتها الخاصة وثقافتها الخاصة على الرغم من العلاقات القائمة فيما بينها. وترتبط هذه القبائل بأعضاء أمة أباتشي يافاباي [المترجم].

(١١) Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) Review Committee, *Official Transcript of the Twenty-Third Meeting of the NAGPRA Review Committee* (Tulsa, OK: National Park Service, 31 May -June, 2002), p. 16.

(**) وهو الكتاب الثالث من الكتب الخمسة في التوراة الكتاب المقدس لدى اليهود والعهد القديم لدى المسيحيين. ويعود اسمه إلى كلمة «لاوي»، وهو أحد أسباط بني إسرائيل المنحدرين من قبيلة «ليفي». ويهدف هذا الكتاب المقدس إلى تعليم التعاليم الأخلاقية والطقوس الدينية المرتبطة بقانون موسى [المترجم].

(***) هي مذهب كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة. وقد أسسها جوزيف سميث الابن سنة ١٨٢٠، لكن سرعان ما بدأت تستقل عن العقيدة البروتستانتية التقليدية [المترجم].

معرفةٍ تامّةٍ بخلفية جمهورهم وميوله وتعاطفاته الدينية. هكذا، من المحتمل أن يكون لاختيار الحديث بلغة الجمهور معنى سياسيٌّ وثقافيٌّ انطلاقاً من طرق مختلفة سأقوم بتفكيكها لاحقاً. كما أن هناك بالتأكيد نقطةً قويةً تتعلق بالسلطة الدينية سأدرسها أيضاً. وللشروع في هذه المناقشة، أريد أن أبدأ بطرح ادعاءٍ أكثر جذريةً: إن اللجوءَ إلى الوحي وسِفْرِ التكوين طريقةٌ أباتشيةٌ كلاسيكية في الكلام. ليس لوجهة نظري هنا مضمونٌ تاريخيٌّ، على الرغم من أن الكثيرَ من أهالي الأباتشي مسيحيون؛ بل إن وجهة نظري تتعلق بالشكل: إن استحضارَ الوحي وسِفر التكوين بهذه الطريقة يعني استعمالَ تقليدٍ أباتشيٍّ مُبجّلٍ ـ وهو الحديثُ بطريقةٍ استعارية[١٢]. يسمح هذا القولُ بإجراء ملاحظة نظرية مقارنة: إن الاستعارةَ هي الحاملُ الشكليُّ للتقليد البارز ـ إنها هذا المجاز الذي يسمح بانتزاع التشابه من الاختلاف، والاستمرارية من القطيعة، وبشكل إعجازي انتزاع التعاطف السياسي (من السكان غير الأصليين هنا) من التنافر التاريخي.

شَبَّهَ ممثلو القبائل الأباتشية الوحيَ الأباتشي بسفر التكوين وسفر اللاويين والوصايا العشر وسفر الرؤيا في لقاءين فدراليين حول الاسترداد: واحد يتعلق بالنزاع مع متحف دنفير للفنون سنة ٢٠٠٢، والآخر يتعلق بالنزاع مع متحف فيلد في شيكاغو سنة ٢٠٠٦. ويتعلق النزاعان معاً بمصير قطعٍ ثقافيةٍ تشمل كثيراً من أقنعة غان (Gaan masks) وأشياء طقوسية أخرى سأتحدث عنها لاحقاً.

سأعود إلى لقاء ٢٠٠٢ لاحقاً، لكني سأركز أولاً على نزاع ٢٠٠٦ نظراً إلى أنه لا يزال غامضاً ولأن القضايا التي يثيرها توجد في نقطة الالتقاء الانفجارية بين المطالب بالحرية الدينية وقانون الملكية. يصر الأباتشيون وجه

(١٢) لنتأمل الفكرة الأباتشية ـ التي تبدو متناقضة للوهلة الأولى ـ القائلة إن طريقة الكلام الأباتشية الأكثر تقليدية تتمثل في قول شيء جديد تماماً. هذا الادعاء دافعتْ عنه بشكل مقنع عالمة الأنثروبولوجيا اللغوية كيث باسو. تقول باسو إن المجاز الأباتشي يشتغل أساساً من خلال تصور مقولات دلالية جديدة والتعبير عنها كوسائل لمعالجة الفجوات المعجمية العرضية في لغتهم. أود أن أوسع ملاحظتها لتشمل طريقة تحدث الأباتشيين للإنكليزية واستحضارهم للتعبيرات الدينية الغربية لملء الثغرات السياسية والعملية في سياقات جديدة كالنزاعات القانونية. انظر:

Keith Basso, *Western Apache Language and Culture: Essays in Linguistic Anthropology* (Tucson: University of Arizona Press, 1990).

على وجه الخصوص على أنه ينبغي أن تعاد إليهم الأشياءُ التي يحتفظ بها المتحف منذ سنة ١٩٠٣ باعتبارها «إرثاً ثقافياً»، وهي مقولةٌ تتوقف على عدم قابلية هذه الأشياء للتصرف المفترض. ورفض المتحفُ هذا الاقتراحَ بشدة، وما يثير الاهتمام هو أن المتحف عرض إعادةَ الأشياء إلى موطنها باعتبارها «أشياء مقدسة»، وهي مقولة قانونية لا تستلزم عدم قابلية التصرف. فقد كان المتحفُ مستعداً للتخلي عن هذه الأشياء الخاصة لكنه لم يُبدِ استعداده للتراجع عن مسألة حقوق الملكية من حيث المبدأ. وأصر المتحف على حقه الشرعي في هذه الأشياء وعلى أنه ينبغي اعتبار هذه الأخيرة (أي تلك التي تم جمعها في الظاهر بحسن نية بواسطة صفقات مكتوبة) ملكيةً خاصةً للمتحف. وأصر ممثلو شعب الأباتشي على أن الأشياءَ كانت ولا تزال ملكيةً عامةً لم يكن من الممكن نقلُ ملكيتها بحسن نية، على الرغم من وجود قرينة البيع. وقدموا حجةً واسعةً تتعلق بكل هذه المبيعات: بالنظر إلى واقع التاريخ الاستعماري، ينبغي اعتبارُ كل المعاملات التي تمت في ذلك الوقت معاملاتٍ قسريةً ونتيجةً لعلاقات قوة غير متكافئة. وأبدى المتحفُ في هذا السياق مقاومةً قويةً تضمنت الأدلةَ المقدمةَ من طرف المحامين وأمثلةً عديدةً مستمدةً من الأدبيات العلمية. وكرد فعل على هذه المقاومة، شن الأباتشيون حملةً شعواء، واصطحبوا معهم إلى اللقاء عدداً من شيوخهم، وتحدثوا عن تلك الأشياء كأدوات تطبيب وعلاج بالنسبة إلى جماعتهم.

إن الأمرَ الأكثرَ وجاهةً بالنسبة إلى أهداف بحثنا هو أنهم تحدثوا عن الأشياء بلغة الوحي. إلا أن ما يثير الاهتمامَ هو أن الوحيَ الذي استحضروه لا يشير إلى افتتاح الكلام بالإحالة إلى المستقبل وإنما بإغلاق هذه الإمكانية. ولتحقيق هذه الغاية، استعملوا عباراتٍ دينيةً إلزاميةً متنوعةً للتعبير عن وحيهم وبرهنوا بذلك على الكيفية التي يُصْنَعُ بها الدين. ونحن نحلل مطالبهم، ما لم نفهمه جيداً هو مضمونُ كلامهم، أي ما إذا كان الأباتشيون مسيحيين (بغض النظر عن معنى هذا التمييز اليوم). إن ما أدركناه هو كيف يجعل ممثلو قبائل الأباتشي مجموعةً متنوعةً من المقولات والمعدات والاستعارات الدينية تشتغل لمصلحتهم. وانطلاقاً من رد فعل اللجنة الفدرالية، يبدو أن الأباتشيين كانوا مقنعين جداً[١٣].

---

(١٣) في القضية المطروحة وفي نزاع سابق (سنناقشه لاحقاً)، أعلنت لجنة التقصي التي أحدثت =

أعتقد أن القوة الإقناعية لمطالب الأباتشيين تكمن بالأساس في مستوى الشكل. ويتميز هذا الشكل بخاصيتين أساسيتين: (١) التأليف المشترك من قبل متكلمين يوجدون في نقطةِ تقاطعِ الانقسامات الاجتماعية، بحيث إن متحدثين غير مهيمنين يجندون ممثلين مهيمنين واستعاراتٍ وعاداتٍ عقليةً من أجل تقديم ادعاءاتهم؛ (٢) يتم تفعيل هذه الدينامية وتسييرها بواسطة شيفرة الانتقال بين ادعاءاتٍ مختلفةٍ جذرياً سأطلق عليها ادعاءات الأغلبية الشاملة، وادعاءات الأقلية النوعية[١٤]. يمكن تفكيك المسألة الأولى بشكل أفضل بالعودة إلى مطالب الأباتشيين التي لا تتعلق بأمور هندية، وهي مطالب سوف أمر عليها هنا مرور الكرام[١٥]. إن المسألة الثانية المتعلقة بنوعين من الاستعارة هي ما يهمنا هنا، ولا سيما دور ادعاءات الأقلية النوعية. هذه الادعاءات تستند إلى استدلالات قائمة على الكناية (metonymy) - «نحن (جزء) منكم» - وإلى الحجج القائمة على الاستعارة (metaphor) - «نحن (بشكل ما) مثلكم». وتَستعمِلُ بعضُ الاستدلالات، بما فيها تلك التي تستحضر الوحي، هذين النوعين من الصور البلاغية.

■ القانون

إن «مرسوم الاسترداد وحماية قبور الأمريكيين الأصليين» (NAGPRA) قانونٌ يهدف إلى تعزيز التواصل والتسوية من أجل إعادة فئات معينة من رفات البشر والأشياء الثقافية إلى سكان أمريكا الأصليين وسكان ألاسكا

= بموجب «مرسوم الاسترداد وحماية قبور الأمريكيين الأصليين ـ ناغبرا» (NAGPRA) عن نتائج تتماشى مع موقف الأباتشيين. انظر:

Federal Register, vol. 72, no. 25 (7 February 2007), pp. 5738-5740.

(١٤) لقد وضعت على هذا التمييز في مكان آخر. انظر:

Greg Johnson, *Sacred Claims: Repatriation and Living Tradition* (Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2007).

(١٥) لتحديد هذه العملية ولمعرفة كيف كانت مطالب الأباتشيين التي تبدو مقنعةً في سياقها المباشر، يجب النظر إلى ردود فعل أعضاء لجنة التقصي؛ إذ ساند هؤلاء بالإجماع الأباتشيين وأعادوا بشكل مطابق صياغة مطالب الأباتشيين المطروحة. وأضاف أعضاء اللجنة أثناء صياغة تقريرهم بشكل متسلسل معلومات تاريخية وثقلاً أخلاقياً إلى العرض الأباتشي، وقام بعضٌ بذلك بتقديمات مفصلة على نحو لافت للنظر. انظر:

NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Thirty-Third Meeting of the NAGPRA Review Committee* (Denver, CO: National Park Service, 2006), vol. 2, pp. 34-110.

الأصليين وسكان هاواي الأصليين[١٦]. وقد اشتغل المرسوم بهذه الروح عدة مرات، ما سمح للمتاحف بالتشاور مع ممثلي السكان الأصليين من أجل استتباب السلم المتأزم تاريخياً. من جهتهم، استخدم السكانُ الأصليون القانونَ بطرق خلاقة وبليغة للدفاع عن المطالب المتعلقة باستعادة رفات أجدادهم وآثارهم الثقافية في المشروع الأوسع الذي يهم التعبير عن هوياتهم المعاصرة. إلا أن القانون لم يشتغل دوماً بسلاسة. تتميز الصراعاتُ التي يسعى القانون إلى معالجتها بتعقيداتٍ تاريخية متنوعة، كما أن القانونَ نفسَه يتميز بالكاد بالوضوح والدقة. وكان من المتوقع إذاً أن تلتهب المشاعر، وأن يتخذ الجانبان مواقفَ معاديةً ورجعيةً، وكانت النتيجةُ أن أدى القانونُ إلى تجسيدِ الخلافات التي جاء لحلها. هكذا الحال على وجه الخصوص عندما تكون القضايا البعيدةُ الأثرِ على المحك. إن النزاعَ بين الأباتشيين ومتحف فيلد مثالٌ على ذلك، حيث تراجع كلٌّ طرفٍ في المحادثات وتبنى خطاباتِ الحد الأقصى - استند المتحف إلى خطابات الأدلة التجريبية وحقوق الملكية؛ بينما استند الأباتشيون إلى الادعاءات الدينية غير القابلة للدحض المعلنة في مجموعة من الإثباتات[١٧]. ووضع القانونُ، انطلاقاً من التعاريف نفسها، شروطاً لأزماتِ المعاييرِ هذه. هكذا، إن الإحداثياتِ الوثيقةَ الصلةِ بالبيّنات والحجج التي وضعها مرسوم «ناغبرا» تشمل في آنٍ معاً وسائلَ الإثبات - العلوم الحقة والادعاءات الدينية - ويصرح القانون بأنه ينبغي أن يكون وزنُ هذا التفاح والبرتقال متساوياً، مع رجحان بسيط للأدلة (٥١ في المئة) يجعل الكفة تميل إلى هذا الاتجاه أو ذاك.

إن اعترافَ المشرّعين بالمآزق والمزالق المحتملة التي يمكن أن تنشأ بسبب معضلة البينات والحجج دفعهم إلى أن يضيفوا إلى القانون شرطَ

---

(١٦) أنتج «مرسوم الاسترداد وحماية قبور الأمريكيين الأصليين» تعليقات مهمة من منظورات مختلفة. انظر مثلاً:

Kathleen Fine-Dare, *Grave Injustice: The American Indian Repatriation Movement* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2002); Tim McKeown and Sherry Hutt, «In the Smaller Scope of Conscience: The Native American Graves Protection and Repatriation Act Twelve Years After,» *UCLA Journal of Environmental Law and Policy*, vol. 21, no. 2 (2003), pp. 153-213.

(١٧) حول خطاب الحد الأقصى وخطاب الحد الأدنى، انظر:

Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2003).

إحداثِ لجنةٍ للتقصي تستمع إلى المنازعات وتتوسط بين المتنازعين من أجل حلّ النزاعات قبل أن تصل إلى المحكمة[١٨]. وبعد الاستماع إلى المنازعات، تقدّم اللجنةُ آراء استشاريةً غيرَ ملزمة قانونياً يمكن قبولها كحجة في الإجراءات القانونية. هكذا أبدى معظمُ المتنازعين استعدادهم للمشاركة في عملية التقصي، على الرغم من إعلان بعضهم بصراحة أنهم يعتبرون هذا التقصي عملاً تمهيدياً في أفضل الأحوال؛ وقد أعربت الأقليةُ عن ازدرائها لهذه العملية، وبدا أن كثيراً من القضاة الذين استمعوا إلى نزاعات «ناغبرا» ينظرون إلى دور اللجنة بالازدراء نفسه. وفي النهاية، ظهر أن هذه الاختلافات لا تهم فقط دورَ اللجنة، بل وتهم بشكل أوسع وأكثر جدية دستوريةَ القانون نفسه. ذلك أن المعضلة التي يواجهها لا تتمثل فقط في اللجنة. وبالفعل، إن النزاع الذي نتحدث عنه يعد فرصةً لمعاودة التفكير الواصف بالنسبة إلى اللجنة التي طرحت على نفسها أسئلةً صعبةً من قبيل: «ما هي الحقيقة؟» و«كيف يمكن العثور على حقيقة ما؟»[١٩].

■ المؤسسات والأشياء

من المجدي التفكيرُ للحظة في القطع والأشياء المتنازَع حولها، وذلك حتى لا نتسرع في الحكم عليها أخلاقياً وتحليلياً. إن الهوياتِ المؤسساتيةَ والمهنيةَ معقدةٌ بقدر تعقد الهويات الفردية. وإن المتاحف والقبائل، مثل البشر، عندها صراعات داخلية، وتتغير مواقفُها عبر الزمن (ومن ثَمَّ يمكن أن

---

(١٨) وفقاً لمنطوق هذا القانون، تتكون لجنة للتقصي من سبعة أعضاء، «ثلاثة منهم تعينهم الوزارة من بين الترشيحات التي تقدمها القبائل الهندية وتنظيمات هاواي الأصلية والزعماء الدينيون الأمريكيون التقليديون، ويجب أن يكون اثنان من هؤلاء الأشخاص على الأقل زعماء دينيين هنوداً؛ وثلاثة منهم ستعينهم الوزارة من بين المرشحين الذين تقدمهم المتاحف الوطنية وهيئات العلماء؛ والعضو المتبقي الذي ستعينه الوزارة من لائحة من الأشخاص يوافق عليهم مجموع الأعضاء الآخرين». انظر: Public Law 101-601, sec. 8

(١٩) لنتأمل هذا الكلام المنفرد لعضو اللجنة دان مونرو: «لا أريد أن أجادلك في الفلسفة في هذه المرحلة وفي ما هي حقيقة وما ليست حقيقة، اللهم إلا للتعبير عن وجهة نظري داخل سياق القانون والمرسوم، وإن هذه الحالة بالذات كما هي مطروحة تتجاوز بشكل كبير النظر إلى «الحقائق» وعرضها ووضعها بين قوسين». انظر:

NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Thirty-Second Meeting of the NAGPRA Review Committee* (Juneau, AK: National Park Service, 2006), p. 10.

تكون ذات مواقف متناقضة ظاهرياً في وقت واحد)، وتتعلم الحديثَ بطرق مختلفة إلى مستمعين مختلفين. يمكن للمرء مثلاً، تبعاً لزاوية نظره، أن يجد أوصافاً لمتحف فيلد خلال القرن الأخير تقدّمه كصورةٍ مصغرةٍ للمشروع الاستعماري ـ كـ«عملية ابن آوى» بحسب تعبير أحد النقاد[٢٠] ـ ويمكن اعتبارُه من زاوية نظر أخرى مشروعاً مجدداً وتقدمياً.

قام متحف فيلد في آب/أغسطس عام ٢٠٠٧ بسابقة دولية مهمة؛ إذ أعاد طوعاً، مجموعة من رفات جثث تعود إلى الشعب الماووري (سكان نيوزلندة الأصليين) إلى موطنها الأصلي[٢١].

لكن نريد أن نسجل بالنسبة إلى هذه الحالة المطروحة أن المتحفَ اعترض بشدة على إعادة الأشياء الأباتشية في الوقت الذي استجابت متاحفُ ومؤسساتٌ أخرى لمطالب مماثلة[٢٢]. ويجب من جهة أخرى تقديرُ قبائل الأباتشي في الجبل الأبيض في أريزونا لكياستها وحسن تدبيرها[٢٣]؛ فبينما يبقى أعضاءُ هذه القبائل «تقليديين» بالتأكيد فيما يتعلق بلغة المجتمع الخصبة والحياة الطقوسية القوية ومجموعة ممارسات العيش، يُلاحَظُ أنهم وكلاء سلطة يعرفون كيف يدبرون الأمور ـ مثل حماية القمم المقدسة المزعومة وتدبير مساحات شاسعة من العقارات[٢٤]. ومن المفيد النظر إلى كيفية نضالهم بشراسة من أجل منع تطوير إحدى مناطق التزلج في الوقت الذي

(٢٠) Steven Conn, *Museums and American Intellectual Life, 1876-1926* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998), p. 99.

(٢١) Ray Lilley, «Museum Returns Tattooed Head to New Zealand,» Associated Press, 11 September 2007, <http://www.msnbc.msn.com/id/20697034/>.

(٢٢) مثلاً جامعة ميشيغان (<http://www.Isa.umich.edu%20umma/nagpra/faq>)؛ جامعة بنسيلفانيا (<http://www.museum.upenn.edu//%20new/exhibits/nagpa/xhitemountain.shtml>)، والمتحف الغربي الشمالي للهنود الأمريكيين (<http://www.cr.nps.gov/nagpa/fed_notices/nagpradir/nir0359.html>) أعادت قطعاً مماثلة إلى مواطنها الأصلية.

(٢٣) للاطلاع على مناقشة لتأثير الأباتشي في سياسة الاستعادة لدى هذا المتحف، انظر:

John Welch and T. J. Ferguson, «Putting *Patria* Back into Repatriation: Cultural Affiliation Assessment of White Mountain Apache Tribal Lands,» *Journal of Social Archaeology*, vol. 7, no. 2 (2007), pp. 171-198.

(٢٤) Ingo Schroder, «Performing Resistance: The Dramatization of Western Apache Nativism, 1880s-1990s,» *Acta Americana*, vol. 8, no. 2 (2000), pp. 23-36.

أنعشوا فيه منطقتهم الخاصة(٢٥). إنني لا أجعلهم بمنأى عن النقد؛ بل إنني فقط أريد أن أثير الانتباه إلى مجموع التجارب والمصالح التي جعلتهم على ما هم عليه ـ وهي مسألة سأعيد صياغتها باختصار بالإحالة إلى ادعاءاتهم الدينية.

أما بالنسبة إلى الأشياء، مثل أقنعة غان (روح الجبل)، التي كان ولا يزال يرتديها الراقصون المتوّجون في مجموعة من الاحتفالات المكرسة بالأساس لطقوس الانتقال من الحياة إلى الموت والشفاء، فقد قُدّمَت لمدة طويلة في السجل الأنثروبولوجي بلغة دينية(٢٦). وفيما يتعلق بالتداول التمثيلي، يبدو مفيداً ملاحظةُ كيف يصبح الترسيبُ النصيُّ للدين الأباتشي مورداً لادعاءات الأباتشيين من جهة، ومعياراً تقاس عليه هذه الادعاءات من جهة أخرى(٢٧). ومهما كان ما يفعله المرءُ بهذه الادعاءات، فإن هدفي هنا هو أن أسجل أن المصادرَ الأنثروبولوجيةَ توطّد في الواقع علاقةً بين هذه الأشياء والحياة الدينية لشعب الأباتشي؛ إذ تقترح هذه الأدبياتُ مثلاً أن كثيراً من الأباتشيين، في الوضعيات الاحتفالية، كانوا تاريخياً يعتبرون الراقصين المتوَّجين بمثابة أرواح الجبل نفسها [غان]، حيث كان يقال إن قبائل الهوبي (Hopis) تنظر إلى راقصي كاتشينا على أنهم أرواح كاتشينا في السياقات الطقوسية(٢٨). إضافة إلى ذلك، يستند هذا النزاعُ المطروحُ إلى

(٢٥) يتعلق هذا النزاع بتطوير منطقة التزلج في مناطق الغابات في قمم جبال سان فرنسيسكو واستخدام مياه الصرف الصحي المعالجة لإنتاج الثلج الاصطناعي. انظر:

Ninth Circuitb Court of Appeals, *Navajo Nation* (2007).

(٢٦) John Bourke, «Notes upon the Religion of the Apache Indians,» *Folklore*, vol. 2, no. 4 (1891), pp. 419-454; Albert Reagan, «Notes on the Indians of the Fort Apache Region,» *Anthropological Papers of the Museum of Natural History*, vol. 31 (1930), pp. 281-345; Keith Basso, *Western Apache Witchcraft* (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1969); Alan Ferg, *Western Apache Material Culture* (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1987), and Charlotte Heth, ed., *Native American Dance: Ceremonies and Social Traditions* (Washington, DC: National Museum of the American Indian and Starwood Publishing, 1992).

(٢٧) حول هذه المفارقات الواضحة في المحاكاة الثقافية، انظر مثلاً:

James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), and Michael Brown, *Who Owns Native Culture?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

(٢٨) Grenville Goodwin, «White Mountain Apache Religion,» *American Anthropologist*, vol. 40 (1938), pp. 24-37, and Edwin Loeb, «A Note on Two Far-Travelled Kachinas,» *Journal of American Folklore*, vol. 56, no. 221 (1943), pp. 192-199.

مسألةٍ مركزيةٍ هي الممارسةُ الموثقةُ من مدة طويلة المتعلقةُ بسحب أقنعة غان [أرواح الجبل] من الاستعمال بعد إنجاز الطقس، وهي الممارسة التي وردت في الأدبيات الأنثروبولوجية والادعاءات الأباتشية كدليل على الطابع القدسي لهذه الأشياء(٢٩). إن الغان، المرتبطة بالوظيفة المركزية لطقسهم، تَرِدُ بشكلٍ بارزٍ في الميثولوجيا الأباتشية، ولا سيما مع الإشارة إلى القصص المتعلقة بالصحة والنظام السليم للمجتمع(٣٠). يمكن للمرء أن يرى في هذه الأساطير ترابطاً مباشراً بين حضورِ الغان وحالةٍ إيجابيةٍ عموماً للشؤون الاجتماعية، وبين غياب الغان والفوضى الاجتماعية(٣١). علاوة على ذلك، من الواضح أن الغان وأقنعةَ الغان اتخذت وظيفةً كِنائيةً متزايدةً في السنوات الأخيرة. وتبعاً للأنثروبولوجي ريتشارد بيري، فإن التركيزَ المعاصرَ على الطقوس المتعلقة بمرحلة بلوغ النساء تعمل على تعزيز الهوية الأباتشية، «وقد يكون مهمّاً في هذا السياق أن الغان، التي تؤدي دوراً مركزياً في الطقس الاحتفالي والتي تحمل في ذاتها معنى قوياً بالنسبة إلى أهالي الأباتشي، أصبحت اليوم علامةً بصريةً للقبيلة، توجد على اللافتات والدفاتر وأشكال أخرى من «تقديم الذات» للخارج»(٣٢). هكذا، في الوقت الذي يناضل أهالي الأباتشي من أجل استعادة أقنعة الغان، تجب قراءة مشاعرهم وتطلّعاتهم وحججهم في هذا الإطار الأوسع - إن اهتمامهم بأقنعة الغان يعني في الأخير اهتماماً بهويتهم البارزة(٣٣).

---

(٢٩) Goodwin, Ibid., and Heth, ed., *Native American Dance: Ceremonies and Social Traditions*, p. 75.

(٣٠) Goddard Pliny, *Myths and Tales from the San Carlos Apache*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History; vol. 24, no. 1 (New York: American Museum of Natural History, (1918), and Grenville Goodwin, *Myths and Tales of the White Mountain Apache* (New York: J. J. Augustin, 1939).

(٣١) Grenville Goodwin, *The Social Organization of the Western Apache* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1942), p. 64.

(٣٢) Richard Perry, *Apache Reservation: Indigenous Peoples and the American State* (Austin, TX: University of Texas Press, 1993), p. 179.

(٣٣) إن الأمر غير الواضح بخصوص البراهين المتنافسة هو درجة اعتبار الأباتشيين للأقنعة وأشياء أخرى غير قابلة للتصرف في الوقت الذي كانت في حوزة المتحف. كما تبقى غامضةً المعلوماتُ المتعلقة بالشروط المادية في بلاد الأباتشيين في لحظة نقل هذه الأشياء، إذ أكد المدّعون الأباتشيون أن ذلك الوقت كان صعباً لدرجة أن الأشياء العزيزة والعظيمة باعها الأهالي على أمل إطعام عوائلهم. انظر: =

■ كلمات القتال

إن السياق الذي تشكلت فيه الادّعاءاتُ الأباتشيةُ ـ وعلى أساسه ـ هو موقفُ المتحف الذي تم التعبير عنه ببلاغة صارمة؛ إذ قدّم محامي المتحف ادعاءً استفزازياً ومثيراً للاهتمام من الناحية التحليلية؛ حيث صرح بأن «الحجة التي قدمتها القبيلة، والمتمثّلة في أن هذه الأشياء لم تكن قابلة للبيع، تقتصر على الإثباتات الحالية»(٣٤). فقد حدد المحامي خاصيةً جوهريةً لأنواع الادعاءات التي نحن بصدد دراستها ـ وهي حضوريتها (Presentism)(*) الجذرية. إلا أنه بالنسبة إلى أهدافنا التحليلية، تتميز وجهاتُ نظره بالضعف بفعل الوضعية الضمنية للأصالة التي يستند إليها استدلاله. وعلى كل حال، فقد انتقل إلى قضايا قانونية أوسع، حيث أعلن أن مطلب القبيلة «يمكن أن تكون له انعكاساتٌ سيئةٌ جداً، إننا نعتقد في الواقع أن القبيلةَ تحاول تفتيتَ المعايير المنصوص عليها في مرسوم «ناغبرا» بهدف إلحاق تغييرٍ جوهريٍّ بتوازن مبادئ مهمة عديدة في قانون الملكية». وصرح المحامي بعد ذلك بما يمكن اعتباره تحدّياً مَصوغاً بعناية للجنة التقصّي، حيث أعلن عن موقف المتحف العميق من التقليد الأباتشي بلغة صارمة:

NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Thirty-Third Meeting of the NAGPRA= Review Committee* (Denver, CO: National Park Service, 2006), vol. 1, pp. 26-27.

وكما قلت سابقاً، أجاب المتحف بأن هذه الظروف السيئة لم تكن منتشرة، وأن الأشياء تم الحصول عليها بشكل علني وبتراضٍ تام (ص٤٢ ـ ٤٥). ولما أثارت انتباهي الفجوة الكبيرة التي تفصل بين هذه الادعاءات، عدت إلى الأدبيات ذات الصلة ووجدت أن الأدلة تتقاطع في كل اتجاه.

In short, I found examples of rather quotidian objects, like water dippers, commanding rather high and fiercely negotiated prices, as well as evidence of considerable wealth among some Apache, which was often displayed in lavish ritual performances. See, for instance, Thomas Mails, *The People Called Apache* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1974), pp. 47-68, and Reagan, «Notes on the Indians of the Fort Apache Region," p. 310. I also found plenty to suggest that other Apache lived in an entirely more desperate way and that these people frequently expressed anxiety and fear regarding transactions that involved selling ritual objects. See Mails (pp. 166-169), and Reagan (pp. 302-304).

(٣٤) NAGPRA Review Committee, Ibid., vol. 1, p. 52.

(*) منظور فلسفي للزمن ينكر وجود المستقل والماضي ولا يعترف إلا بوجود الحاضر، بمعنى أن الأشياء والأحداث الماضية أو المستقبلية الخالصة لا وجود لها. ويتعارض هذا المنظور مع مذهب الأبدية ونظرية كتلة الزمن المتزايدة اللذين يؤكدان على أن أحداث الماضي، كالمعارك الصليبية، والكيانات الماضية، كالإسكندر المقدوني، موجودة بالفعل على الرغم من أنها لا توجد في الحاضر. وتنطبق المقاربة نفسها على أحداث المستقبل بحسب النظريتين [المترجم].

«[إن النتيجة التي توصلت إليها لجنة التقصي] ستدعم الزعم الخاطئ بأن مجردَ التعبيرِ عن رأيٍ وحجةٍ معاصرةٍ عن ممارساتٍ ومعتقداتٍ كافٍ لدحض حجة واضحة وموضوعية منذ الزمن الذي جمعت فيه تلك الأشياء.. نعتقد أن هذا التصرف سوف يقوّض البنيةَ العلنية لمرسوم «ناغبرا» وروحَه وهدفَه وغايتَه»[٣٥].

كيف رد الأباتشيون على ذلك؟ كان ردُّهم قوياً، حيث استحضروا كلام الله. دشّن فنسنت راندال، أحد شيوخ قبائل الجبل الأبيض، تعقيبَ الأباتشيين بمثالين أنموذجين مستمدين من السياقات اليهودية ـ المسيحية. وبالفعل، يمكن القول إنه استعان بالتقليد الخطابي ـ الديني بطريقة فعالة وراقية متميزة، حيث استحضر الوصايا العشر في البداية وسفر الرؤيا في الختام. وقد سمحت مناقشةُ الوصايا العشر والوحي لراندال بوضع معاييرَ مفهوميةٍ لتصور الحيوية الدينية كشيء لا ينفصل عن بناء المجتمع (كما هي الحال مع الوصايا) وعن تفككه المحتمل (كما هي الحال مع المخيال النبوئي لشهادات يوحنا). لهذه الأسباب وغيرها، بالنظر إلى طريقة حديثه، يستحق العرضُ الذي قدمه راندال الاهتمامَ من حيث صياغة الموضوعات الدينية وقبولها في المجال القانوني، وخصوصاً بالرجوع إلى الأساليب الدينامية التي يتم بها إحياءُ أوهنِ الصورِ في لحظات الصراع السياسي.

لم يكن عرضُ راندال يتعلق بالوصايا العشر أو بسفر الرؤيا في دلالتها البسيطة أو المباشرة، إلا أن راندال وممثّلين آخرين للقبائل الأباتشية قدموا أنفسَهم كمدبِّرين بارعين للإمكانيات البلاغية التي أتاحتها هذه المرجعيات. لنتأمل مثلاً كيف أن كلماتِ راندال الختاميةَ أشارت إلى قوة اقتناع الأباتشي وقدرة حديثهم على اختراقِ عوالمَ ثقافيةٍ مختلفةٍ بطرق مقنعة. هكذا مثلاً، عندما مَثُلَ راندال أمام اللجنة، قال بطريقة ترتيلية: «عندكم كلماتٌ روحيةٌ، عندكم الكتابُ المقدس، وآخر كتاب في إنجيلكم هو الوحي [سفر الرؤيا ليوحنا]. هل هناك كتاب آخر بعد الوحي؟ لقد جئنا اليوم قبلكم بوَحْيِنَا، وليست لدينا وثائقُ أخرى غيرُه»[٣٦]. هكذا تم استحضارُ استعاراتٍ دينية

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص٥٦.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٣٦.

مهيمنة من أجل وضع نموذج للتقبُّل الإجباري لمنطوقات دينية ـ سياسية غير مهيمنة. إذا كان من الممكنً جعلُ المستمعين ينظرون إلى الأشياء الأباتشية كشيء شبيه بالوصايا العشر (وهي أشياء لا يمكن أن يدعي شخص امتلاكَها)، وإذا أمكنهم اعتبار أن ادعاءات الشيوخ الأباتشيين تتضمن شيئاً مثل الوحي، وإذا كان بمقدور الأباتشيين إقناعُ اللجنة بأن شكلَ مجتمعهم المفضل ـ وصولاً إلى الحدود الملائمة للوحدة الأسرية ـ غريباً جداً، على الرغم من وصولهم إليه بشكل مختلف، فيمكن إذاً للأباتشيين أن يتطلعوا إلى أن تحظى ادعاءاتُهم الثقافيةُ الخاصةُ بقليلٍ من القبول[٣٧].

بعد أن أطّرنا أسسَ النزاع وموقفَ الأباتشيين، اسمحوا لي بالتعمق في استدلالاتهم، يستلزم ذلك النظرَ إلى ما مهَّد لنزاعٍ متحف فيلد؛ إن هذا النزاع الذي اندلع سنة ٢٠٠٢ كان قائماً بين ائتلافٍ من القبائل الأباتشية ومتحفِ دنفر للفنون. وكانت أشياء وقضايا مماثلة على المحك، لكن مع بعض التقلبات المثيرة للاهتمام. إنني مهتمٌ أساساً بالطرق التي يمكن بها قراءةُ نزاعِ متحفِ دنفر للفنون كميدان للتجارب البلاغية بالنسبة إلى الأباتشيينَ. وبعد أربع سنوات، تم التخلي عن بعض طرق حجاجهم، بينما تم الاحتفاظ بأخرى، بل وتمت تقويتها. وخدمة لأهداف هذه الدراسة، سأركّز على ادعاءات الأباتشيين المتعلقة بالمورمونية نظراً إلى قيمتها الكشفية، ولا سيما بالنسبة إلى اهتمام هذا الكتاب بصناعة الدين.

ادعى ممثلو قبائل الأباتشي، بخلاف الحجج التي قدّموها سنة ٢٠٠٦ بخصوص الإرث الثقافي، أن أقنعةَ الغان وأشياءَ أخرى يحتفظ بها متحف

(٣٧) حول السياق القانوني والبنيات التصنيفية والاستعارة، انظر:

Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion.*

ومن زاوية الدراسات القانونية النقدية، انظر:

Peter Fitzpatrick, *The Mythology of Modern Law* (New York: Routledge, 1992).

وهناك كتاب آخر له أهمية هنا هو:

Winnifred Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

إذا كنت أتبع استدلال سوليفان المتعلق باستحالة الحرية الدينية، فإنني لا أولي هنا اهتماماً كبيراً لنتائج أو حتى ظروف إمكانية الحصول على بعض النتائج، وفي المقابل أهتم أكثر بالمجالات الخطابية التي فتحت في السياقات القانونية التي يمكن أن تستعمل لتحقيق أغراض متنوعة.

دنفر للفنون أشياء مقدسةٌ[٣٨]. ومع ذلك، يسجل نصُّ هذا النزاع شيئاً لاحظته بانتظام في تاريخ الاسترداد: تقديم دلائل قليلة نسبياً متعلقة بالأشياء في ذاتها. وبدلاً من ذلك، يشتمل النصُّ على تقارير مفصلة حول التاريخ الاستعماري والأزمات الراهنة، ويشمل أيضاً خطاباً مهماً مخصّصاً لبناء سلطة الجماعة وممثّليها. هذا العنصر الأخير هو الذي همني هنا أكثر: طوال تاريخ اشتغال «ناغبرا»، قاربت الجماعاتُ في كثير من الأحيان هذه المهمةَ بلغة خارجية واضحة، أي من خلال خطاب الأغلبية الشاملة[٣٩]. هكذا، فإن النقاشات حول المواطنة والخدمة العسكرية والمطالبة الواسعة بالاعتراف بقداسة الميت حظيت بمكانة مركزية - كما فعلت الاستعانة الواضحة جداً بالاستعارات والنصوص اليهودية والمسيحية، كما رأينا من قبل. لماذا انتقلوا إلى هذه الوجهة بدلاً من إعطاء معلوماتٍ شديدةِ التفصيل ومحدَّدةٍ ثقافياً؟ وبغضّ النظر عمّا سبق أن قدمته، ما هي الوظيفة التي أداها هذا الخطاب؟

لنتأمل هذه الكلمات، تحدث فنسنت راندال المتحدث الرئيس في هذا النزاع، تماماً مثلما تحدّث في نزاع متحف فيلد؛ فقد افتتح الكلامَ بالتأكيد أن متحف دنفر للفنون قام بالتفافٍ، «ونحن جئنا اليوم إلى هنا لتصويب هذا الالتفاف، وكي نعود إلى الطريق الذي يفترض أننا نسير فيه مع العزيز القدير [الله]»[٤٠]. وإن العزيز القدير سيضيء بالتأكيد سجلاتٍ نوعيةً لجماهير أمريكا الشمالية. وتُظهِرُ الصفحاتُ المواليةُ لشهادته أن الإحالةَ إلى الله لم تكن نداء عابراً، بل تمهيداً لبناء حجة: «بما أن سفر اللاويين هو قانون اليهود، فإن هذه الأشياء المقدسة تُستخدَمُ أيضاً مع قوانين «كيف» - ليس فقط كيف تم إنشاؤها بدءاً من كونها أشياء مملوءة بالأرواح، إلى كيف تم استعمالها وكيف أُعيد لها الاحترام والشرف اللذان ينبغي أن تحظى بهما. وبهذا المعنى، لا تنتمي هذه الأشياء إلى المجال الفني. وليست الرموزُ

---

(٣٨) NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Twenty-Third Meeting of the NAGPRA Review Committee,* p. 12.

(٣٩) Greg Johnson, «Narrative Remains: Articulating Indian Identities in the Repatriation Context,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 47, no. 3 (2005), pp. 480-506.

(٤٠) NAGPRA Review Committee, Ibid., p. 12.

المرسومةُ فوقها شكلاً من أشكال الفن، بل إنها تمثّل التعليمات التي يصدرها هؤلاء الناس المميزون الذين وُهبُوا هذه المعرفة»[٤١].

هكذا يواصل راندال إحالةً إلى الوحي شبيهةً باستحضاره لها في نزاع متحف فيلد، لكن مع منعطفٍ جديدٍ هذه المرة: «قدّم أحدُ شيوخنا مثالاً واضحاً أثناء مناقشة هذه الوضعية. إن أسلوبَ الحياة في العالم المسيحي هو هذا الكتابُ من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا. ليس هناك شيءٌ آخر بعد الوحي، ليس إلا إذا كنتَ مورمونياً وهذه الكتب كان قد عثر عليها في نيويورك أو في أي مكان آخر، لكن الأساس هو أنه يجسد كلَّ شيء. ليس هناك شيء آخر بعد ذلك. وبهذا المعنى، ليس هناك شيء آخر بعد استخدام ما تم استخدامه»[٤٢]. يمكن اعتبار هذه الإحالة إلى المورمونية تعليقاً ثانوياً وعرَضياً، لكنني أقترح قراءةً مختلفةً. يواصل راندال كلامه، مقدماً سياق الادعاءات التي عرضناها في بداية هذه المقالة:

> ليست هذه هي المرة الأولى التي تقول لنا فيها هيئةٌ تنظيميةٌ حكوميةٌ إنها تريد مزيداً من الوثائق. أعود إلى ما سبق أن قاله أحد شيوخنا: أي وثائق أخرى تريدون بعد الوحي؟ أي وثائق أخرى تريدون كي تفهموا الفصلَ الأولَ من سفر التكوين الذي يتحدث عن كيفية خلق الأرض؟ إن لدينا اليوم كنائس عديدة تؤوِّل هذه الأشياء، لكنها ستدفع الثمن يوماً ما لأنها تضيف أشياء إلى هذه الكتب وإلى أشياء أخرى... إننا لا نريد اليوم أن نقوم بذلك، إننا شعبٌ وُهِبَ هذه الأشياء، وهذا ما يمكننا قوله[٤٣].

بعد هذا العرض، ترجم راندال شهادة أحد الشيوخ الذي تحدث باللغة الأباتشية: «يقول إنه يجب أن تعاد إلينا تلك الأقنعة وأن توضع بعيداً في مكانها الصحيح لأنه في المرة القادمة ستكون هناك مجموعة أخرى ستستخدم في ذلك الوقت لهذه الغاية. وعندما ينتهي ذلك، سيكون الأمر قد قضي. انتهى. كما لو أنه يقول إن الكتاب المقدس هو الكتاب المقدس، وليس

(٤١) المصدر نفسه، ص١٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص١٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص١٦.

هناك شيء آخر بعده. لا وجود لكلمات مكتوبة أخرى بعده»[٤٤].

يظهر موضوعٌ جديدٌ هنا: إن توسيعَ التقليدِ خارج حدوده المسموح بها يعني الاحتكام للانحطاط الأخلاقي. لكن لماذا الابتعادُ عن الوحي المورموني على وجه التحديد؟ يشير مضمون التقليد إلى نقطة بداية، حيث أُسنِدَ إلى السكان الأصليين في هذه المسألة دورٌ بارزٌ ولو أنه محطّ اعتراض. وتحظى الجغرافيا هنا بأهمية أيضاً ـ تعيش قبائل الأباتشي الأريزونية داخل مجال متأثر بالمورمونية؛ وقد اعتنق الكثيرُ من أفرادها هذا التقليد الديني، لذلك تمت مراقبةُ الحدود الداخلية والخارجية بواسطة هذا الخطاب. كما يمكن أن يكون التاريخُ الحديثُ عاملاً أيضاً، حيث خضع المتشددون المورمونيون في السنوات الأخيرة لتحقيقات صحافية مكثفة، وقد يرغب الأباتشيون في أن ينأوا بأنفسهم عن التقليد المورموني لأسباب عديدة[٤٥]. إن هذه القضايا مهمة جداً، لكنني سأقدم إجابة مختلفة.

يمثل الوحيُ المورموني شكلاً سيئاً في سياق الحاجيات الخطابية الفورية للأباتشيين. إن الوحيَ **المستمرَّ** هو الخطرُ الذي أشار إليه الأباتشيون. وإن هذا الوحي، كما هو محدد في خطابهم، يمثل ثقباً في نسيج السلطة المتعالية. أقترح أنه لهذا السبب أراد الأباتشيون الابتعادَ عن يوم القديسين الأخير، وللسبب نفسه تجنبه باحثون عديدون لمدة طويلة. لقد كان من حظ جوزيف سميث أن اشتغل في العالم الحديث، حيث استطاع أن يروّج أفكاره بسرعة وبحرية؛ وعلى المنوال نفسه، يمكن أن نرى في أقواله وتصريحاته ونبوءاته المحفوظة العلامةَ الواضحةَ على الإنسان المفرط في إنسانيته، على شيء مصنوع. ويرى المفكرون أن ذلك يجعلنا نواجه هوةً كيركغارديةً [نسبة إلى كيركغارد] من هذا الصنف. فإما أن نبتعد عن الحافة ونبحث عن دين حقيقي في مكان آخر، كما فعل الكثيرون، أو نقفز فوق الحافة، ومن ثَمَّ يجب علينا أن ننظر إلى خطاباتٍ وممارساتٍ دينيةٍ أخرى من خلال الدرس الذي تقدمه المورمونيةُ المصنوعةُ بشكل جيد. أما بالنسبة

(٤٤) المصدر نفسه، ص٢٠.

(٤٥) انظر مثلاً: John Krakauer, *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith* (New York: Doubleday, 2003).

إلى ممثلي القبائل الأباتشية، فقد أجابوا لجنةَ التقصي بأن الحديثَ عن الأشياء المقدسة أكثرَ مما فعلوا يحطُّ من قيمة التقاليد الخاصة بهم من خلال توسيعها غير المسموح به، تماماً كما فعل جوزيف سميث بخصوص المسيحية. هكذا أعلن الأباتشيون بشكل مدهش عن سلطتهم وأسسوها بواسطة الابتعاد الخطابي عنها ـ بمعنى أن هؤلاء الممثلين المعاصرين للأباتشيين بنوا سلطةَ التقليد من خلال الإصرار على أن سلامتهَا تتوقف عليهم وبعيداً عنهم في الوقت نفسه.

وعلى ذكر السلطة والتقليد، أود هنا أن أستعرض باختصار ادعاءات الأقلية النوعية الخاصة بالأباتشيين. إذا كانت الاستشهاداتُ السابقةُ تشير إلى أن الأباتشيين يلجؤون من حين إلى آخر إلى مصادر خارجية لبناء مطالبتهم بالسلطة، سوف أضع الآن الخطوط العريضة لمطالبهم الداخلية. إن هذه المطالبَ جديرةٌ بالملاحظة نظراً إلى أنها تؤكد الخصوصيةَ الثقافيةَ من دون أن تقدم مضموناً كبيراً لهذا الهدف. وكما هي الحال بالنسبة إلى خطاب الأغلبية الشاملة، تعلن هذه الادعاءاتُ عن السلطة رسمياً على الرغم من اختلاف الأهداف لأن ما يهمنا هنا هو تحديد متحدثين محتملين وليس فتح أحاديث محتملة. إن الأشخاص الذين يمتلكون لغةً خاصةً للتواصل مع أرواح معينة هم وحدهم من يمتلكون القدرة على الحديث بشكل رسمي عن الأشياء المعنية بالنزاع. إنه خطابٌ معارضٌ ودفاعيٌّ بشكل ملحوظ، يكتسي هذا النمطُ الدفاعيُّ أهميةً خاصةً في ضوء رفضٍ متحفٍ فيلد لادعاءات الأباتشيين بوصفها مجرد رأي.

قال راندال في لقاء دنفر:

يبدو لي أن أعظم مجتمع في الخارج لا يولي اعتباراً لخبرائنا مطلقاً. إنني لا أشكك في دكاترتكم وغيرهم، ولكنه عالمكم؛ لكنْ لدينا أيضاً عالم فيه دكاترتنا، وهؤلاء الدكاترة يتعلمون التجارب طوال ساعات اليوم منذ لحظة ولادتهم... عندما تحصلون على شهادة الدكتوراه، فإنكم تتعلمون معاملاتكم وأشياءكم من معلم، من كائن بشري، أما هذا الشعب فإنه يتلقى التعليمات مباشرة من العزيز القدير الذي تسمونه الله. إننا ندعوه (لغة أمريكية أصلية)، وهو ما يعني أنه حاكم حياتنا، وتلك تعاليمه

المباشرة التي ننقلها لأبناء شعبنا. لذا ضعوا أسبابكم على من يعلمكم[٤٦].

يمتد هذا الموضوع إلى اللغة، حيث تبدو اللغةُ الأباتشيةُ شفافةً ودقيقةً، بينما اللغة الإنكليزية هي لغة الخطأ والتشويش: «إنني أندهش من كونكم لا تفهمون لغتكم... إن لغتَنا معقدةٌ جداً، معقدةٌ لدرجة أن ما نقوله هو ما نعنيه. إن لدينا طلباً كبيراً على دقة لغتنا وأفكارنا التي نريد التعبير عنها - عندما يقال لنا شيءٌ ويطلب منا قوله مرة أخرى، فإننا نعيده كما سمعناه تماماً. وأقول إنه لهذا السبب ليس عندنا محامون أبداً، بينما مجتمعكم يعج اليوم بالمحامين نظراً إلى أنكم لا تفهمون لغتكم الخاصة»[٤٧]. وفي المقابل، إن اللغةَ الأباتشيةَ لغةُ النقاء، إن لها أصولاً سابقةً على ظهور الكلام: «تحدث أفرادُ شعبنا إلى بعضهم بعضاً منذ زمن طويل بالنظرات فقط، فقد كانوا يتخذون قرارات باستعمال أعينهم فقط، لكن هذا لم يعد موجوداً، ويرجع شعبُنا ذلك إلى أن بعضنا لم يعد يحترم هذه الأشياء، ما جعلها تختفي»[٤٨].

لوضع هذا الاختلاف محطَّ تنفيذٍ، قام الأباتشيون في النزاعين معاً بشيء بسيط لكنه مسرحي؛ استدعوا شيوخهم للإدلاء بشهاداتهم باللغة الأباتشية، بينما تعهد راندال وغيرُه بترجمتها. وكان الحديثُ باللغة الأباتشية طريقةً فعالةً بالنسبة إلى الأباتشيين لإضفاء الشرعية على وجهة نظرهم، وذلك بواسطة الضرب على وتر اقتصادٍ راسخٍ للقدرة الشرائية الأجنبية. علاوة على ذلك، أنتج أسلوبُهم في التواصلِ والترجمةِ الشعورَ الواضحَ بلغةٍ شفافةٍ تسمح بتبليغٍ مباشرٍ للحقيقة وتواصلٍ معها. مثلاً، سأل راندال أحدَ الشيوخ: «ما

(٤٦) NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Thirty-Third Meeting of the NAGPRA Review Committee,* vol. 1, pp. 20-21.

(٤٧) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٤٨) NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Twenty-Third Meeting of the NAGPRA Review Committee,* p. 13.

اندلع سجال ذو صلة يتعلق بالمضمون الحقيقي للتقليد الشفوي والخطاب القانوني بين تيري نايت من قبيلة يوت ماونتن يوت وأعضاء من لجنة التقصي في لقاء اللجنة السابع والثلاثين. انظر:

NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Thirty-Seventh Meeting of the NAGPRA Review Committee* (Green Bay, WI: National Park Service, 2008).

اسمك؟»، ليجيب الشيخ: «ليفي ديهوس». ثم سأله راندال: «ماذا تعرف؟»، ليجيب: «إنه شيء حي لأنه صادر من الله العزيز القدير»[٤٩]. نرى في هذه الإجابة تعبيراً مزدوجاً قوياً عن الترخيص، حديثاً متدفقاً لمخيال الأغلبية الشاملة بوسائل أباتشية على وجه الخصوص. وقامت أشكالٌ أخرى من بناء السلطة على ادعاءاتِ التثقيف بواسطة الحيوانات، مثل الطيور الطنانة، مما أدى إلى رفع القانون الأباتشي فوق مرسوم «ناغبرا» وضده، وضمّنه تكتماً وسلطة طقوسية سرية[٥٠].

■ تلفيق أم اهتمام؟

يشترك النوعان الرئيسان من الادعاءات، اللذان تحدثت عنهما ـ البلاغة التوسعية والبلاغة التقييدية ـ في خاصية واضحة: غياب واضح للمضمون. وليس هذا الأمر غريباً في سياقات الاسترداد. يتمثل أحد التفسيرات في كون القبائل لا تعرف ما يكفي من المعلومات عن تقاليدها كي تقدم أكثر من ذلك. وبدلاً من ذلك، يمكن للقضايا السرية ونزعة التكتم أن تفسر أبعاد هذه الوضعية[٥١]. لكن يجب علينا النظر في فعالية عروض ممثّلي السكان الأصليين؛ فقد انحازت لجنة التقصي إلى المطالبين على الرغم من ندرة الأدلة الملائمة. فما الذي يفسر هذا النجاح؟ أعتقد أن فضيحةً تختمر هنا، وتتمثل هذه الفضيحة في كون ممثّلي السكان الأصليين يعلَمون كيف تشتغل مقولةُ «الدين» أكثرَ مما يعرف الكثير من علماء الدين. عندما كان ممثّلو القبائل الأباتشية يواجهون أعضاءَ اللجنة ورجالَ القضاء المرهقين، أدركوا أنه لا يمكن لأي تفاصيل (أي مضمون) مهما كان حجمُها أن تقنع هؤلاء المستمعين بالطابع الديني لأي شيء. لكنهم رأوا أن الكلامَ الدينيَّ يمكن أن يفعل ذلك. لذلك جعلوا صناعةَ الدين تشتغل اعتماداً على الشكل وليس على

---

(٤٩) NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Thirty-Third Meeting of the NAGPRA Review Committee,* vol. 1, pp. 23-24.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ١، ص١٠٣، و

NAGPRA Review Committee, *Official Transcript of the Twenty-Third Meeting of the NAGPRA Review Committee.*

(٥١) حول نزعة التكتم (secretism)، انظر:

Johnson, *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomble.*

المضمون[٥٢]. ويبقى هذا الشكلُ ثابتاً سواء كانت الادعاءات كونيةً أم نسبيةً؛ إذ إنه يعبّر عن ادعاءاتٍ للسلطة غير قابلة للدحض[٥٣]. هذا الشكلُ، الذي يُعَبَّرُ عنه بلغة الأغلبية الشاملة، يخلق مجالاتٍ تناظريةً ومجازيةً ويفتح مسبقاً آذاناً غيرَ متعاطفة، حيث إن مرجعياتٍ من المجتمع المهيمن تصبح نواقل لتبليغ سلطتهم وجدّيتهم؛ هذا الشكل، الذي تم التعبير عنه بصورة نسبية، يعفي من تحديات محتملة، ويركز طبعاً على أن المعرفةَ مقصورةٌ عليهم. هكذا يُصْنَعُ «الدين» في الاتجاهين وبشكل مضاعف في نقطة التقائهما.

للتأكد من صدق ادعائي بأن ممثلي القبائل الأباتشية يفهمون «الدين» أفضل من كثير من علماء الدين - وأفضل من معظم المشرعين بالتأكيد - تأملوا مرة أخرى البنيةَ الأساسيةَ لادعائهم الرئيس. أصر راندال وآخرون غيرُه على أن أقنعةَ الغان والأشياءَ المرتبطةَ بها ليست أشياء مقدسةً كما حددها المرسوم، وهم لم يفعلوا ذلك، بحسب اعتقادي، من أجل تقويض الطابع الديني للأشياء، وإنما بالضبط من أجل إرجاع هذا البعد إليها. وكما سبق أن وضحت ذلك، يمكن للـ«أشياء المقدسة»، بحسب المرسوم، أن تكون ملكية خاصة ومن ثَمَّ قابلة للتصرف. إن هذه الصيغة تتعارض مع الموقف البنائي الكلاسيكي. إنني أرجع هنا إلى تمييز دوركايم الشهير بين الملكية الخاصة والملكية الجماعية الذي قام به على أساس ربطه الشهير للملكية الخاصة بعالم الدنيوي وللملكية الجماعية بالمقدس، ولا سيما في علاقتها بعدم قابلية التصرف - إن المقدسَ هو المسحوبُ من التداول. وهذا أمرٌ حاسمٌ بالنسبة إلى طبوغرافيا المقدس كما يؤكد ذلك جوناثان سميث. يكتب سميث ملخِّصاً أطروحةَ دوركايم: «إن المقدس قوة مشتركة؛ أما الدنيوي فإنه قوة فردية (معبَّر عنها هنا كملكية خاصة)»[٥٤]. وإذا لم يكن

---

(٥٢) للاطلاع على تحليل استفزازي للشكل الديني في علاقته بالعلمانية واعتمادهما المتبادل، انظر:

Russell McCutcheon, «They Licked the Platter Clean": On the Co-Dependency of the Religious and the Secular,» *Method and Theory in the Study of Religion,* vol. 19 (2007), pp. 173-199.

(٥٣) Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, pp. 5-8.

(٥٤) Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, p. 107.

هناك شكٌّ في أن أهالي الأباتشي يرغبون في الحصول على الأشياء المتنازع عليها وفي تشكيل سابقة جوهرية، فإن ادعاء الأباتشيين بأن الأشياءَ «إرثٌ ثقافيٌّ» (بمعنى غير قابل للتصرف) يتناسب بشكل جيد مع المقاربات البنائية الكلاسيكية للمقدس مثل مقاربة دوركايم مثلاً. وبعبارة أخرى، يمكن اعتبار مطالبات الأباتشيين بأشيائهم من الناحية التحليلية مطالباتٍ «مقدسةً» ـ بمعنى أنها توظّف الخطابَ الذي يضع السلطةَ والمِلكيةَ فوق الأفراد ويجعلها تتجاوزهم ـ وذلك حتى وإن اقتضى استدلالُهم القانونيُّ إنكارَ هذه القداسة بسبب محدودية التعريف القانوني للدين.

تعيدني هذه المسألةُ الأخيرةُ إلى التمييز الذي طرحتُه في بداية هذه المقالة، بما أن نمطيْن من التحليل يسمحان لي برؤية أبعادَ متعددةٍ لالتزامات الأباتشيين باللغة الدينية. فقد ميزت بين صناعة الدين بالمعنيين الآتيين: (١) بالإحالة إلى البنائية الاجتماعية كموقف تحليلي يؤكد أن كلَّ الأديان بناءاتٌ إنسانيةٌ ومن ثَمَّ «مصنوعة»؛ (٢) كنقد لليبرالية العلمانية وانعكاساتها على الدين، وإذا كنتُ أُقدِّرُ إقامةَ الباحثين من المعسكريْن لعلاقاتٍ مختلفةٍ إلى حدٍّ ما مع المشروع الأكاديمي وجذوره الأنوارية، فإنني أؤكد أن المعسكريْن معاً سيخدمان دراسة الدين بشكل أفضل. وبحسب فهمي للعلاقة القائمة بينهما، يشحذ المعسكرُ الأخيرُ الأسئلةَ ويؤثر في الأوَّل من خلال تحديدِ بعض المجالات والخطابات ـ التي تُعتبَرُ غالباً محايدةً إزاء الدين (مثلاً، الجماليات، التربية، والقانون) ـ ويبيّن كيف يمكن لهذه الأخيرة أن تكون مؤثرةً وحاسمةً في تشكيل وتهذيب الخطاب الديني والأفراد. وكي تردّ الجميل، تذكرنا المقارباتُ البنائيةُ الاجتماعيةُ بأن هدفَ البحث العلمي ليس هو إعادة المصداقية المزعومة للتقاليد التي ندرسها، وليس هو الحنين إلى هذه الأخيرة قبل لقائها بالغرب الحديث. في حالة الوحي الأباتشي، استلهمتُ تحليلي في البداية من الفضول البنائي حول الكلمات التي سمعتُ الأباتشيين ينطقون بها في اجتماعاتِ الاسترداد. وقد ساعدني شحذُ أسئلتي انطلاقاً من المعنى الضيق لصناعة الدين على إدراك أن كلمات الأباتشيين تكشف عن عدةِ التزاماتٍ ذاتِ ترسُّبٍ تاريخيٍّ بالمؤسسات والسياسات التي وضعها الحكم العلماني الحديث، إلا أن قصتي التي انتهت هنا ناقصةٌ

بالتأكيد؛ لذلك فإن العودةَ إلى إعادة صياغة النتائج التي توصلت إليها بلغة بنائية أوسع ساعدتني على رؤية المسائل الشكلية ومقاربة كيفية «صنع» الدين على يد الشعب الأباتشي، حتى وإن تنكَّرتْ ادعاءاتُهم المؤطَّرةُ قانونياً للطابع المقدس لأشيائهم.

الفصل التاسع

صناعة الدين بواسطة الخطاب القانوني العلماني
حالة المذهب العلوي التركي

ماركوس درسلر

باشر العلويون الأتراك، الذين كانوا مسكوتاً عنهم ومهمَّشين في الخطاب العمومي، منذ ثمانينيات القرن العشرين إحياءَ تقاليدهم وإعادةَ تصوّرها، مؤكدين علناً اختلافهم مع الأغلبية المسلمة السُّنّية؛ فشرعوا في بناء التنظيمات والشبكات والنضال من أجل تحقيق الاعتراف الرسمي بالمذهب العلوي (باللغة التركية: Alevilik). لقد كانوا عمليّاً إلى حدود ذلك الوقت مُعَلْمَنِين ومندمجين في المجتمع التركي، لكنهم أصبحوا اليوم يلجؤون إلى خطابات الهوية والدين وتزايد تصويرُهم للاختلاف العلوي بواسطة الاعتقاد والممارسة والتاريخ والفلسفة واللاهوت[1]. إن إعادةَ تأطيرِ المذهب العلوي التي لا تزال متواصلةً تتبع ضمنياً قواعدَ خطابِ الدين (العالمي) الذي يفصل بدقة بين المجالات والممارسات الدينية والعلمانية[2]. في هذه

(١) اجتذب الانبعاثُ العلويُّ انتباهَ باحثين عديدين. انظر مثلاً:

Krisztina Kehl-Bodrogi, «Die «Wiederfindung» des Alevitums in der Türkei: Geschichtsmythos und kollektive Identitat,» *Orient*, vol. 34 (1993), pp. 267-282; Karin Vorhoff, ««Let's Reclaim Our History and Culture!»-Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey,» *Welt des Islams*, vol. 38 (1998), pp. 220-252; Markus Dressler, *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes; no. 53, 4 (Würzburg: Ergon, 2002).

بخصوص وضعية الشتات الألماني، انظر:

Martin Sökefeld, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space* (Oxford: Berghahn Books, 2008).

(٢) Markus Dressler, «Religio-secular Metamorphoses: The Re-making of Turkish Alevism,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 76, no. 2 (2008), pp. 280-311.

المقالة، سأدرس كيف يرتبط التصوُّر الجديد للمذهب العلوي بلغةٍ دينيةٍ بالخطاب العلماني حول الدين في تركيا. إن هدفي الخاص هو تحديدُ دورِ القانون العلماني والخطاب القانوني في تبعية الهوية والممارسة العلويتين، وكذا تمييزُهما الفعّالُ عن الإسلام السُّنّي و/أو تمكينهما من القوة[٣].

إن الهدفَ الرئيس لهذه المقالة هو المساهمة في فهمنا للدور الذي تؤديه «الأنظمة المعرفية للعلمانية» في عمليات صناعة الدين[٤]. إنني أستند بشكل كبير إلى أعمال طلال أسد، وأفهم العلمانية ليس فقط كما تُعرِّفُ نفسَها بأنها ضد الدين، بل باعتبارها هي نفسها متورطة بشكل عميق في صناعة الدين في سياق الدولة القومية. فبعد أن أناقش في هذه المقالة مساهماتِ المنظور القانوني من أجل تحليل النظام العلماني وانعكاساته على المسألة العلوية، سأقدم لمحةً عامةً عن خصوصياتِ العلمنة التركية ومأسسةِ النظام العلماني التركي مع تركيزٍ خاصٍّ على القضية العلوية. وكي أحدد كيف يتفاعل الخطابان العلماني والإسلامي في التفاوض بشأن مشروعية المذهب العلوي كممارسةٍ وهويةٍ دينيتَيْن، سأحلل عدداً من الطعون القضائية النوعية. وسأركز كثيراً على ضعف اهتمام العلمانية الصارمة (كالنظام العلماني التركي) بالفصل بين الديني والدنيوي وانشغالها الكبير بالتمييز بين أشكال الدين المشروعة وغير المشروعة انسجاماً مع المصالح القومية المتمركزة حول الدولة. وسأناقش في الجزء الأخير الكيفيةَ التي يصوغ بها النظامُ العلماني التركي

---

(٣) يتحدث ثلثا العلويين في تركيا اللغة التركية، ويتكلم ما يقارب الثلث الآخر لهجات كردية، ولا ينبغي خلطهم بـ«العلوين» العرب (النُّصَيْريين)، ويشكلون ما بين ١٠ و١٥ في المئة من ساكنة تركيا. إنهم مصرون على اختلافهم عن الإسلام السياسي، وهو الاختلاف الذي يتمظهر تاريخياً في تهميشهم الاجتماعي والسياسي في المجتمعين العثماني والتركي، وكذا في طقوسهم وممارساتهم الاجتماعية، وكذلك في نظرةٍ إلى العالم شكّلَتها الأساطيرُ الشيعية الاثني عشرية، والتصوف الإسلامي، والتقاليد التركية ما قبل الإسلامية، والمُثُل العليا للمذهب الإنساني الحديث في وقت قريب جداً. للاطلاع على مقاربة مختصرة للتاريخ العلوي ما قبل الإسلامي، والمعتقدات والممارسات، والتحولات الحديثة التي مست التقاليد العلوية، انظر:

Markus Dressler, «Alevīs,» in: Gudrun Kramer, Denis Matringe and John Nawas, eds., *Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed. (Leiden: Brill, 2008), pp. 93-121.

(٤) José Casanova, «Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison,» paper presented at: «The New Religious Pluralism and Democracy,» Georgetown University, 21-22 April 2005, p. 7, <http://www.ipri.pt/eventos/pdf/Paper_Casanova.pdf> (accessed 6 March 2010).

الخطاباتِ العامةَ حول الدين، وسأفكر في التحولات الأخيرة في موازين القوة الداخلية بين التفسيرات المتنافسة للعلمانية في تركيا.

■ العلمانية والنظام العلماني والمنظور القانوني

تقتضي الدولةُ القوميةُ وجودَ مجالاتٍ محددةٍ بوضوح تستطيع تصنيفَها وتنظيمَها: الدين، التعليم، الصحة، الوقت الحر، الشغل، الدخل، العدالة، الحرب. ويجب أن يكون المجال الذي يحق للدين أن يشغله في المجتمع محطَّ إعادةِ تحديدٍ دائمٍ من قبل القانون نظراً إلى أن إعادةَ إنتاجِ الحياة الدنيوية داخل الدولة القومية وخارجها تؤثر باستمرار في الوضوح الخطابي لهذا المجال.

طلال أسد
تشكلات العلمانية في المسيحية والإسلام والحداثة

أستعمل مصطلح **علمانية** (secularism) في معناها الأوسع للمشاريع السياسية التي تشارك بفعالية في التمييز بين المجالات والرموز والأجساد والممارسات الدينية والدنيوية ـ وذلك في استقلال عما إذا تم ذلك باسم المنهاج الديني أو اللاأدري أو الإلحادي. هذه السياسة العلمانية، كما يؤكد ذلك الاقتباس في الأعلى، تتشابك بشكل وثيق مع تكوّن الدولة القومية الحديثة والحفاظ عليها.

وأستعمل مصطلح **نظام علماني** (laicism) لأصف العلمانية التركية بتنويعاتها. إن الكلمةَ العاميةَ laiklik (علماني باللغة التركية) مشتقةٌ من الكلمة الفرنسية laïcité (نظام علماني) التي تشترك معها في مجموعة من الخصائص. وعلى الرغم من الاختلافات التاريخية بين الحالة الفرنسية والحالة التركية (التي لا تحظى بأي وجاهة بالنسبة إلى هدفي ما دمتُ لا أروم إجراء مقارنة نسقية بينهما)، فإن بعض خصائص النظام العلماني، كما وضح ذلك مؤخراً أوليفيي روا، تنطبق على الحالة التركية وتُظهِرُ نقاطَ تقاطعٍ بين الأنظمة المعرفية للعلمانية الفرنسية والتركية. أما بالنسبة إلى تنظيم المجال السياسي، فإن النظام العلماني لا يُقِرُّ فقط بأولوية السياسي على الديني، كما هو شائع في الأشكال الغربية للعلمانية، بل يقر أيضاً بمراقبة الدين في المجال

العام[٥]. توجّهُ الخطاباتُ العلمانيةُ الفرنسيةُ والتركيةُ بلاغتَها بشكلٍ مباشرٍ ضد نظامٍ سياسيٍّ سابقٍ تمَّ نبذُه اليومَ وكان فيه للدين دورٌ مركزيٌّ في تنظيم الدين والحياة العامة. يحاجج أوليفيي روا، بشكل يذكرنا بالمشاعر التركية في عهد كمال أتاتورك، على أن النظام العلماني كمبدأ قانوني وسياسي سيمسّ «قلبَ الهوية الفرنسية»، ومن ثَمَّ سيتم اعتبارُ أزمةٍ ملموسةٍ للنظام العلماني أزمةً للذات الوطنية[٦]. ووَصَفَ بعد ذلك النظامَ العلمانيَّ كمبدأ يجسّد نفسَه من خلال عمليات النفي وليس التأكيد: «أصبح الدفاعُ عن النظام العلماني أكثرَ من أي وقت مضى دفاعاً عن هويةٍ وجدت صعوبةً في تحديد نفسِها بشكل إيجابي نظراً إلى أنها... تقوم بشكل كبير على الأساطير، بما فيها أسطورة الإجماع»[٧]. هكذا سيتم استخدامُ خطابِ النظام العلماني لتحويل الأنظار عن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية من خلال تحويلها إلى نقاشٍ حول الأفكار. وينتج عن ذلك مفعولٌ متناقضٌ: «بدلاً من أن تقبل العلمانيةُ المناضلةُ الدينَ، فإنها تعيده إلى مركز النقاش وتفسر به أشكالَ الخلل الاجتماعي»[٨]. إن ما يهمني بالخصوص هو هذا العنصر من النظام العلماني الفرنسي، الذي يشكّل أيضاً جزءاً من العلمانية التركية، وهو اشتغالُ الخطاب العلماني على تطبيع مفاهيم خاصة للدين والعلمانية، أو بعبارة أخرى كيف يضبط النظامُ العلمانيُّ الدينَ من خلال جعله تابعاً لإطار حداثي/علماني.

يخدم المنظورُ القانونيُّ أهدافاً عديدةً في هذه الدراسة. **أولاً**، إنه يسلط الضوء على الخصوصيات التاريخية لشكل العلمانية التركي. يرتبط النظامُ العلماني التركي تاريخياً ودلالياً بالقومية. فقد أصبحت تلك الخصوصياتُ، التي تعود جذورُها إلى الإمبراطورية العثمانية المتأخرة، مبادئَ موجِّهةً في سنوات تكوّن الجمهورية التركية، عندما تم ترسيخها كجوهر لأيديولوجيا

(٥) Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam* (New York: Columbia University Press, 2007), p. 26.

(٦) المصدر نفسه، ص١٦. أريد أن أشير مرة أخرى إلى أن هدفي ليس هو تأييد أيِّ تصورٍ وظيفيٍّ للعلمانية/النظام العلماني كما هو بارز في نص روا.

(٧) المصدر نفسه، ص٣١.

(٨) المصدر نفسه، ص٣٢.

الدولة الكمالية [نسبة إلى كمال أتاتورك]. وقد شرّفها الدستور منذ سنة ١٩٣٧ وتمتعت بحراسة قوية من طرف المؤسسات الكمالية[٩]. وبشكل عام، يمكن اعتبارُ مشروعِ التحديث الكمالي، الذي سيحمل بعد ذلك اسم كمال أتاتورك، أول رئيسٍ للجمهورية التركية (التي تأسست سنة ١٩٢٣)، مشروعاً حضارياً مخصصاً في البداية لضمان الاستقلال السياسي التركي ولإعادة تشكيل الأمة التركية المتصوَّرة حديثاً في نمط «غربي» مميز[١٠]. وهو بهذا المعنى مشروعٌ سلطويٌّ يستعمل القانونَ كأداة رئيسة لفرض حداثةٍ تجنيسيةٍ [تضفي التجانس] ولإضفاء المشروعية عليها. إنني مهتمٌ بالمكانة التي مُنحَتْ للدين داخل هذا الإطار: كيف تمت صياغةُ الدين داخل ديناميات القوة السياسية والقانونية التي تكوّن خطابَ النظام العلماني التركي، والذي كان يهدف أساساً إلى مراقبة الدين وتقليص دوره في السياسة والمجال العام؟ ومن زاوية معاكسة، كيف وإلى أي حدٍّ أسهم الخطابُ الإسلاميُّ في تركيا بوجه عام، والمقولات المستعارة من التقليد القانوني الإسلامي بشكل خاص، في تغذية بلاغة النظام العلماني التركي؟

ثانياً، يسلط المنظورُ القانونيُّ ضوءاً جديداً على تشكّلِ العلويين كذواتٍ قوميةٍ داخل الحداثة التركية. لم يكن العلويون في سنوات تكوّن الجمهورية التركية قادرين على تطوير صوت عام لهم. وباستثناء مرحلةٍ مؤقتةٍ من النشاط السياسي باسم هويةٍ علويةٍ متميزةٍ في ستينيات القرن العشرين[١١]، لم يشْرَع

---

(٩) أقصد بـ«المؤسسات الكمالية» تلك النخب العلمانية التي هيمنت على المجال السياسي إلى مطلع الألفية الثالثة (فضلاً عن معاقل معينة في النظام التعليمي والقضاء والجيش)، والذين استطاعوا بفضل موقعهم السوسيواقتصادي أن يعيشوا حياة علمانيةً مريحة نسبياً، لكنهم كانوا يرون أن امتيازاتهم وأساليبَ حياتهم مهددةٌ بالتحولات السوسيواقتصادية في السنوات الأخيرة وبتنامي القوة السياسية والاقتصادية للقطاعات المحافظة في المجتمع.

Esra Özyürek,, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey* (Durham: Duke University Press, 2006), and E. Fuat Keyman, «Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey,» in: Elizabeth Shakman Hurd and Linell Cady, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (Hampshire: Palgrave, 2010), pp. 143-158.

(١٠) Alev Cnar, *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time* (Minneapolis, MN: University of Minneapolis Press, 2005), and Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1997).

(١١) Elise Massicard, «Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilization,» in: Hege Irene Markussen, ed., *Alevis and Alevism: Transformed Identities* (Istanbul: Isis Press, 2005), pp. 109-135.

العلويون في المطالبة بحقهم في تقرير مصيرهم الثقافي والديني إلا في أواخر الثمانينيات، إلا أنهم بدؤوا منذ ذلك الوقت يواجهون ـ ولو نادراً ما تم ذلك علناً ـ النظامَ العلمانيَّ الذي لا يعترف بهوية علوية مستقلة عن الإسلام السُّنّي[١٢]. وتمثل المحكمةُ أحدَ المجالات التي يجري فيها هذا الصراع؛ إذ رفع العلويون دعوى قضائية ضد الدولة التركية باسم الحرية الدينية في المحاكم التركية، ومؤخراً أيضاً في المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

إن ما يميز دورَ القانون في عملية إعادة الصياغة العلوية هي خصوصيةُ مفرداتِها ومفعولُها التطبيعي. وأزعم أن خضوعَ العلويين لقوانين استبدادية وتشريعات تمنع الاعترافَ بهم كجماعة اجتماعية ـ دينية مختلفة عن الإسلام السُّنّي عَلَّمَهُمْ كيف يستعملون اللغةَ الدينيةَ المؤطَّرةَ في تركيا تأطيراً صارماً بواسطة قواعد النظام العلماني التركي، وتعلموا كيف يستعملونها ضد الأبعاد القهرية لهذا الأخير. لقد استعانوا انتقائياً باللغة الخاصة بعلمانيةٍ أكثر ليبرالية وتعدديةً، وبدؤوا في تدمير التفسير السائد للعلمانية التركية الذي يركز على هيمنة الدولة في تعريف الدين ويضفي المشروعية على الممارسات الدينية في المجال العام[١٣].

ثالثاً، يقدم المنظورُ القانونيُّ من خلال بؤرة النقاش العلوي نظرةً مهمةً على التنافس بين المسارات المتصارعة للعلمانية التركية التي يمكن أن نطلق بفظاظة على قطبيْها المتعارضيْن النظامَ العلماني السلطوي (الذي يشدّد على مراقبة الدين) من جهة، والعلمانيةَ الليبرالية (التي تشدد على الحرية الدينية) من جهة أخرى. ويبدو أن التطورات الأخيرة تشير إلى انتقالٍ نحو تفسيرٍ أكثر ليبرالية موازٍ إلى حدٍّ كبيرٍ للتحول التدريجي إلى نظام اقتصادي ليبرالي جديد عاشته تركيا منذ الثمانينيات. إلا أن أنصارَ النظام العلماني السلطوي

(١٢) من وجهة نظر العلمانية التركية المهيمنة، لا يمكن الاعتراف بالاختلاف داخل الإسلام إلا في المجال الخاص.

(١٣) للاطلاع على مناقشة للتمييز خاص/عام كمبدأ منظم للنظام العلماني التركي وللطريقة التي يؤثر بها هذا التمييز في كفاح العلويين من أجل الاعتراف، انظر:

Markus Dressler, «Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf: Turkish Secularism Revisited,» in: Elizabeth Shakman Hurd and Linell Cady, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (Hampshire: Palgrave, 2010), pp. 121-142.

والمتمركز حول الدولة ليسوا على استعداد لتقبّل الهزيمة بسهولة. ونتيجة لذلك، فإن التوترات بين التأويلات الليبرالية والكمالية للنظام العلماني، المرتبطة كلّها بمصالح سياسية وسوسيواقتصادية خاصة، ما زالت تشتغل كعلامات أيديولوجية مهمة في السياسة التركية.

■ عمل النظام العلماني التركي على صناعة العلويين كآخر ديني

على الرغم من المجهودات التي بذلها الكثير من القوميين العلويين الأتراك من أجل تصوير تكوّن الجمهورية التركية بما يتماشى مع الرواية الأساسية الكمالية التي تقدّم ذلك التكوّنَ كتحريرٍ للعلويين من الاضطهاد الذي عانوا منه لمدة قرون تحت الحكم العثماني، فإن المعطيات الواقعية تحكي لنا قصةً أكثرَ واقعيةً، فقد انبثقت «المسألةُ العلويةُ» تاريخياً في تركيا في سياق بناءِ الأمة التركية. وبما أن القوميةَ التركيةَ قد أصبحت قوةً سياسيةً يُحسَبُ لها حساب في العقد الأخير من الإمبراطورية العثمانية، فإنها اشتغلت في معظم الأحيان جنباً إلى جنب مع الإسلام. وإلى حدود بداية الجمهورية التركية، اشتغل المَثَلُ الأعلى للوحدة الإسلامية ـ الذي كان بالكاد يميز بين الأفكار والمشاعر والممارسات القومية ونظيرتها الوطنية ـ كنموذجٍ أساس للأمة وكمشتركٍ أخلاقيٍّ واجتماعيٍّ، وكان يشكّلُ جزءاً من خطابِ القومية التركية[١٤]. وطرح الاختلافُ العلويُّ في هذا السياق مشكلةً كان من اللازم تفسيرها وعقلنتها، أو تقزيمها. لقد تبنّت الدولةُ منذ بداية الجمهورية إلى اليوم استراتيجيةً مزدوجةً بخصوص الاختلاف العلوي؛ إذ كانت تتجاهله أحياناً وكانت في أحيان أخرى تشجع الاندماجَ العلويَّ في الإسلام السُّنّي. وعلى إثر هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى، لم يحظَ العلويون بحماية معاهدة لوزان للسلام التي حددت فقط بعضَ الضمانات للـ«أقليات غير المسلمة»؛ ولم تعترف الدولةُ التركيةُ الجديدةُ بمؤسساتهم الدينية والاجتماعية. إن كلمةَ أقلية في لغة القومية التركية (azınlık) مخصصةٌ لغير المسلمين الذين يوجدون خارج الأمة المسلمة التركية. وبما أنهم يعتبرون من حيث المبدأ مسلمين وأتراكاً، لم يكن بمقدور العلويين تقديمُ مطالبَ تخصُّ

(١٤) A. Holly Shissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey* (London: I. B.Tauris, 2003).

حقوقَ الأقليات، لأنهم كانوا يعتبرون أنفسَهم جزءاً مشروعاً من الأمة التركية المسلمة. وبعبارة أخرى، كان عدمُ الاعتراف باختلافهم السوسيو - ديني والإثنو - ثقافي هو الثمنُ الذي كان عليهم أداؤه مقابل الاندماج في المشروع الوطني.

يخضع خطابُ النظام العلماني التركي لهيمنة مبدأ الفصل بين الدين والسياسة ومبدأ مراقبة الدولة للدين وإدارته؛ فبينما يُبرِّرُ المبدأُ الأولُ قمعَ النشاط الديني في المجال السياسي، يضمن المبدأُ الثاني تَفَوُّقَ الدولةِ على المؤسسات الدينية. هذا التفوقُ تجسده مديريةُ الشؤون الدينية(١٥). هذه الأخيرةُ هي المؤسسةُ الوحيدةُ المخوّلُ لها تمثيلُ الإسلام في الجمهورية التركية، ومن ثَمَّ بما أن العلويين يُعتبرون مسلمين، فإنهم يخضعون لسيادتها. من المهم فهمُ الدورِ الذي تؤدّيه مديرية الشؤون الدينية في بنية النظام العلماني التركي. إن هذه المديرية التي توجد داخل تنظيم الدولة تمثّل السلطةَ الدينيةَ المتآزرةَ مع المشروعية السياسية العلمانية. هكذا كانت الدولة التركية العلمانية تفصل بشكلٍ رسميٍّ بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية وتدمجهما معاً داخل بنيتها؛ إذ يجسد إدماجُ السلطة الدينية واحتواؤها داخل جهاز الدولة إحدى خصائص النظام العلماني التركي.

تُعتَبَرُ خصخصةُ الدينِ خاصيةً جوهريةً للمشاريع العلمانية في جميع أنحاء العالم، وهي المشاريع التي تتنبأ وتطالب بأن يكون المجالُ العامُّ مجالاً غيرَ مُلوَّثٍ بالادعاءات الدينية(١٦). إن خطابَ النظام العلماني التركي، الذي يطالب بالخصخصة كمبدأ ضروري لإقامة العلمانية، يقوم على التمييز خاص/عام المرتبط بأفكارٍ حول الدين المشروع والدين غير المشروع. ومن

---

(١٥) مديرية الشؤون الدينية هيئة بيروقراطية حكومية ضخمة، تفوق ميزانيتها ميزانيات الكثير من الوزارات الحكومية، وهي مسؤولة، من بين أشياء أخرى، عن التربية الإسلامية وبناء المساجد وصيانتها والإفتاء والحج. انظر:

İştar Gözaydın, «A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey,» *Marburg Journal of Religion*, vol. 11, no. 1 (June 2006), <http://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/mjr/pdfs/2006/articles/goezaydin2006.pdf> (accessed 6 March 2010).

(١٦) للاطلاع على وصف لأطروحة الخصخصة ونقدها، انظر:

José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

هذا المنظور، لا تتعلق العلمانية التركية بحراسة الحدود القائمة بين المجالَيْن الديني والعلماني بقدر ما تتعلق بترسيخ هيمنة الدولة على تحديد الممارسات المشروعة في المجال العام وإضفاء المشروعية عليها(١٧). فيما يخص الإسلام، فإن مديرية الشؤون الدينية هي المُوكَل إليها مهمة تعريف أشكاله العمومية وتمثيلها وتنظيمها وتقنينها، ومن ثَمَّ فإن هذه المديرية هي التي تجسد الجانب التطبيعي والتنفيذي للعلمانية التركية. وما زال الجمهورُ الكمالي ينظر إلى الأنشطة الدينية خارج رقابة الدولة كتهديد؛ ولذلك فإن المجالاتِ والأنشطةَ العلويةَ «الدينيةَ» الموجودةَ خارج رقابة المديرية تعتبر في منطق النظام العلماني التركي مجالاتٍ وأنشطةً غيرَ مشروعة.

صعَّد العلويون في العقدين الأخيرين تحدّيهم لسياسة العلمانية التركية - لكن في معظم الحالات من دون توجيه نقدٍ مباشرٍ للنظام الكمالي العلماني؛ إذ يتهم العلويون مديريةَ الشؤون الدينية بمحاولة صهرهم في الأغلبية السُّنّية، ومن ثَمَّ بخرق المبدأ الدستوري المتمثل في المساواة وعدم التمييز على أساس الدين(١٨). إنهم يدّعون أنهم محطُّ تمييزٍ من طرف الدولة ما دام نوعُ الإسلام الذي ترعاه مديرية الشؤون الدينية هو الإسلام السُّنّي وحده؛ وأن معظم موظفي المديرية من المسلمين السُّنّة؛ وأنها تتبع المذهب السُّنّي وتغفل

---

(١٧) Dressler, «Public/Private Distinctions, the Alevi Question, and the Headscarf: Turkish Secularism Revisited».

(١٨) من الناحية القانونية، يقع على عاتق مديرية الشؤون الدينية خدمة جميع المسلمين في تركيا بالتساوي؛ إذ تنص المادة ١٠ من الدستور التركي على أن «الجميع متساوون أمام القانون، ويجب عدم التمييز بينهم على أساس اللغة، العرق، اللون، الجنس، الفكر السياسي، القناعة الفلسفية، الدين، الطائفة أو لأي سبب مماثل. . . إن جميع هيئات الدولة والوحدات الحكومية ملزمة بأن تتصرف في كل أنشطتها وفقاً لمبدأ المساواة أمام القانون». وتماشياً مع مبدأ المساواة هذا، تنص المادة (١٣٦) من الدستور على أنه يجب على مديرية الشؤون الدينية أن «تقوم بواجباتها، المحددة بقانون تنظيمي، بتجرد تام من كل أنواع الآراء والاعتبارات السياسية، وأن تكرس نفسها للتضامن والاندماج الوطني وفقاً لمبدأ العلمانية». انظر:

Türkiye Cumhuriyeti Anayasasz, <http://www.tbmm.gov.rt/develp/owa/anayasa.madde?p1=1&p2=1> (accessed 20 January 2011).

يحدد «القانون التنظيمي» المعني واجبات مديرية الشؤون الدينية في «تنظيم الشؤون المرتبطة بالمعتقدات ومبادئ العبادة وأخلاق الدين الإسلامي، وتنوير المجتمع في موضوع الدين، وإدارة أماكن العبادة». انظر:

«Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanu,» *Yeni Hukuki Net.*, Kanun 633, §1, <http://www.hukuki.net/kanun/633.15.text.asp> (accessed 20 January 2011).

التقليد العلوي في أنشطتها: في منشوراتها والتظاهرات التي ترعاها، وتنظيم التعليم الديني، وتنظيم العطل الدينية.

تقدم لنا سياسةُ مديرية الشؤون الدينية المتعلقة بالعلويين إطلالةً على الأنشطة الداخلية للدولة التي ترعى العلمانية وعلى خصوصية تصور الدولة العلمانية للدين والإسلام. ولاستكشاف قواعد هذه السياسة، سأحلل مقابلةً مع علي بارداق أوغلو، الرئيس السابق للشؤون الدينية التركية، التي يشرح فيها بشكل شامل موقفَ الهيئة من العلويين ويدافع عن حيادها الديني. بحسب بارداق أوغلو، يجب على تصوّر الدين أن «يقوم على تعريفٍ عامٍّ للدين يشمل معتقدات وشعائر الجماعات التي تتبع الإسلام»[١٩]. وتبعاً لمطلب الحياد المنصوص عليه في الدستور التركي، يجب على هيئة الشؤون الدينية أن تتخذ مسافةً متساويةً من مجموع الطوائف المسلمة، وهو موقعٌ يسمح لها بخدمة الأمة بطريقة موحَّدة؛ ولذلك فإن من شأن رعاية الهيئة لطائفة إسلامية معينة كالعلويين مثلاً أن تمسَّ حيادَها، ولا يمكنها أن تدعم سوى الممارسات المقبولة من طرف المسلمين - وهي الممارسات التي يقصد بها بارداق أوغلو «الجزءَ المشتركَ من الإسلام». فبينما لن تعارض الهيئةُ أيَّ ممارساتٍ تقوم بها جماعة مسلمة معينة وفقاً لهذا «الجزء المشترك»، فإنها ستتعارض مع مهامها المحددة قانونياً إذا دعمت مثل هذه الممارسات الخاصة[٢٠].

تتعلق إحدى أكثر القضايا نزاعاً بين العلويين والدولة التركية بالوضع الذي تشغله «بيوت الجمع» العلوية (cem evis) التي يحيي فيها العلويون أهم شعيرة لديهم، وهي احتفال الجمع (ayın-i cem). يدّعي العلويون أن «بيوتَ الجمع» أمكنةٌ للعبادة ويجب أن تحظى بالاعتراف بنفسه الذي تتمتع به أماكنُ العبادةِ الخاصّةُ بديانات أخرى[٢١]. وبما أن كلمة «الجمع» (cem) تعتبر

(١٩) Ahmet Kerim Gültekin and Yüksel Işık, «Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'yla Söyleşi,» *Kırkbudak*, vol. 3 (2005), p. 5.

(٢٠) المصدر نفسه، مواضع متفرقة.

(٢١) في ما يخص الموضوع، قدم علي رضا غول تشيشل، العضو العلوي في البرلمان (والرئيس السابق لاتحاد المنظمات والجمعيات العلوية في أوروبا)، في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦ مذكرة للبرلمان يطلب فيها أن يمنح لبيوت الجمع بوصفها أماكن للعبادة الوضع نفسه الذي تتمتع =

مصطلحاً دينياً في لغة النظام العلماني التركي، وبما أنه كان من الممارسات الراسخة عدمُ السماح بالممارسات والفضاءات الدينية خارج رقابة هيئة الشؤون الدينية، فإن العلويين أنفسَهم ظلوا، تجنباً للاصطدام مع الدولة، يقدمون «بيوت الجمع» إلى عهد قريب كفضاءات ثقافية وليست دينية. ورداً على مطالب العلويين المتزايدة بالاعتراف ببيوت الجمع كأماكن للعبادة، استند بارداق أوغلو مرة أخرى إلى حجةِ الجزءِ المشترك: «لا يمكن أن نكون ضدَّ بيوتِ الجمع العلوية، وثقافاتهم التقليدية وأذكارهم وطقوس جماعتهم - إنها ذات قيمة أيضاً. إلا أنني لا أعتقد أنها ستسهم في وحدة مجتمعنا إذا أدخلناها - أي هذه الخصوصيات الموجودة خارج الجزء المشترك [من الإسلام] - في البنية القانونية وجعلناها جزءاً من خدمات الهيئة»(٢٢).

عندما ميّز بارداق أوغلو بين «الثقافات التقليدية» للعلويين و«الجزء المشترك» للإسلام وأكد تفوُّق هذا الأخير، فإنه مزج بين الاستدلال الثقافوي والاستدلال الديني؛ إذ يشرح أنه لا يمكن اعتبارُ بيوتِ الجمع مكاناً للعبادة نظراً إلى أن مكانَ العبادة الإسلامي الوحيد هو المسجد، بغض النظر عن الطائفة الإسلامية التي ينتمي إليها الفرد؛ زد على ذلك أن الشعائرَ والأذكارَ التي يتم إنجازها في احتفالاتِ الجماعة لا يمكن اعتبارُها مكافئةً للصلاة الإسلامية، كما هو واضح من زاوية الدراسة العلمية والتجربة التاريخية(٢٣). في هذا السياق، سيكون من مهام هيئة الشؤون الدينية السعي إلى أن «توفر دائماً معرفةً موضوعيةً وشاملةً حول الدين، وحول الإسلام»، وأن تدافع عن «التفسير العلمي والحقيقي للإسلام»: «إن أشكالَ العبادة في الإسلام، وجوهرَ الاعتقاد الإسلامي، وجوهرَ الأخلاق الإسلامية واضحةٌ جداً. إن هذه الأمورَ واضحةٌ جداً لدرجة لا يمكن معها أن تكون محطَّ اختلاف؛ إنها

= به المساجد والكنائس والمعابد اليهودية. ليس من شأن هذا الوضع أن تكون له دلالة رمزية فقط، بل يجب أن تصاحبه خدمات تقدمها البلدية (كتزويد بيوت الجمع بالكهرباء والماء مجاناً). لكن المذكرة تم رفضها. انظر:

Necdet Saraç, «Cemevi Yine Yok Sayıldı,» Birgun (24 November 2006), <http://www.birgun.net/writer_2006_index.php?category_code=1187090418&news_code=1164384439&year=2006&month=11&day=24> (accessed 30 April 2011).

(٢٢) Gültekin and Işık, Ibid., p. 6.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٦ - ٨.

واضحة من المصادر وكذا من التقاليد، إلا أن دوافعَ وتصوراتٍ دينيةً مختلفةً ظلت دائماً موجودةً في المناطق الجغرافية والثقافات التي لا يكون فيها هذا الوضوح كافياً، أو يبدو غير كافٍ»[٢٤].

■ مفهوم الدين الثنائي للنظام العلماني التركي

تمثل الادعاءاتُ الوفيرةُ للعلم والعقل والموضوعية خاصيةً للشرعنة الذاتية الخاصة بهيئة الشؤون الدينية داخل إحداثيات الخطاب العلماني الذي يحتوي على جرعة قوية من النزعة الشكية إزاء الدين القائم؛ إذ تسمح لنا بلاغةُ الهيئة بإلقاء نظرة على مفهوم الدين السائد في الخطاب العمومي التركي. ويقوم هذا المفهومُ على استدلالٍ ثقافويٍّ مبنيٍّ حول مجموعة من الثنائيات الرمزية بالنسبة إلى لغة النزعة الحداثية العلمانية وفكرها (انظر الجدول الرقم (٩ ـ ١)). كما يوضح هذا المفهومُ أيضاً تَجَذُّرَ الإسلامِ الذي تمثله الهيئةُ في التقليد السُّنّي، بتصنيفاته الخاصة وادعاءاته للحقيقة.

الجدول الرقم (٩ ـ ١)

المفهوم الثنائي للدين عند هيئة الشؤون الدينية

خصائص الدين العلماني	خصائص الدين المزيف «الثقافي»
علم/ عقل	جهل/ خرافة
موضوعية	ذاتية
مركز	هامش
تاريخ	عَرَضِيّة
أصالة/ فرادة	خليط توفيقي بين المعتقدات (بدع محرّمة)
كونية	محلية
أورثوذوكسية	هرطقة
◀ دين	◀ ثقافة

إن التمييزَ الضمنيَّ بين الدين والثقافة الذي يستند إليه بارداق أوغلو في

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص٥ و١٣.

موقفه من العلويين، والذي يردد صدى خطاباتِ النزعة الإحيائية الدينية، يُستَخدَمُ في فصلِ خصائصِ الدين «الحق» الجوهرية والموضوعية والثابتة عن «الإضافات» العرَضية التي تحيل إلى عالم الثقافي والمحلي والعرَضي - وبالإجمال، إلى المزيَّف/«الهرطقي». ولتعزيز هذا الاستدلال وإخفاء أسسه التطبيعية، يتم تقديمُه في لغةِ العلم ويتجنب بشكلٍ واضحٍ التعبيراتِ الدينيةَ. عندما يصرح بارداق أوغلو بأن إسلامَ الأغلبيةِ هو «العقيدة» المشروعة كما انعكست في التاريخ، تجريبياً، وكما قامت على العلوم الإسلامية، فإنه يدعي الموضوعيةَ بكاملها لتفسير منظوره للإسلام (الذي يُعتبَرُ تصورَ الدولةِ الرسميَّ للإسلام). وقد مكنت هذه الخطوةُ، باتخاذها شكلَ الحيادِ العلمي، هيئةَ الشؤون الدينية من تعريف الممارسة السُّنّية السائدة كمعيار للإسلام في تركيا[٢٥].

من المفيد هنا العودةُ خطوةً إلى الوراء لنتأمل منطقَ البناءات الثنائية وعملها داخل خطاب الدين. يناقش طلال أسد دورَ الثنائيات مثل الاعتقاد/المعرفة، العقل/الخيال، الرمز/المجاز، والمقدّس/الدنيوي كمكوّنات للخطاب العلماني[٢٦]. تؤدي هذه الثنائياتُ دوراً مهماً في البناء الخطابي للديني في حوار مع الآخر الجدلي، أي العلماني. وكما أشار إلى ذلك راسل ماك كتشيون، تتمثل وظيفةُ الأزواج الثنائية في «وضع حدود خطابية لبنيةٍ تدير الموضوعات المتنوعة التي تكوّن الوجود التاريخي الواقعي»[٢٧]. وبعبارة أخرى، إن المفاهيمَ الثنائيةَ، بصرف النظر عن كونها أدواتٍ تحليليةً، تُستخدَمُ كوسائل لتنظيم العالم، بمعنى أنها «أجهزةٌ نستعملها ونتنازع حولها أثناء بناء عالم يتناسب مع مختلف أهدافنا»[٢٨]. إن أفكار ماك كتشيون مفيدة في فك الاشتباك بين الدوافع التحليلية والدوافع السياسية التي تكمن خلف

---

(٢٥) تقيم إدارة اللغة والثقافة الهندية، مثل هيئة الشؤون الدينية، سلطتها على ادعاءات علمانية/عقلانية/دينية/علمية/تاريخية، وتشتغل كجهاز ضبطي يحدد معايير الممارسة الدينية في المجال العام. انظر الفصل العاشر في هذا الكتاب.

(٢٦) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), p. 23.

(٢٧) Russell T. McCutcheon, ««They Licked the Platter Clean»: On the Co-dependency of the Religious and the Secular,» *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 19, (2007), p. 190.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١٨٤.

تكوين المفاهيم الثنائية وشرعنتها وصيانتها. إنها تدعونا إلى صقل فهمنا للتصوُّرات والأحكام التطبيعية التي تشكّل النص الضمني الذي يقوم عليه بناء ثنائيات معنية وصيانتها مثل ديني/دنيوي ودين/ثقافة. من هذا المنظور، فإن تقارب الأزواج الثنائية مع دلالات خطابات الدين الحداثية، ولا سيما آلة العلمانية المنظمة للعالم، تصبح واضحة جداً.

■ الاعتراض على الدين في قاعة المحكمة

كانت هناك في السنوات الأخيرة خطوات نحو الاعتراف التدريجي بالمذهب العلوي؛ فقد بدأت بعض المؤسسات والجمعيات العلوية منذ عام ١٩٩٨ تتلقى سنوياً المال من عدة وزارات حكومية ـ وهو مبلغ زهيد مقارنةً بالميزانية المخصصة لهيئة الشؤون الدينية، لكنها لم تعكس أبداً اعتراف الدولة بأن العلويين يشكلون واقعاً سوسيوسياسياً يجب التصدي له. إلا أن الاعتراف المتزايد تدريجياً بالمذهب العلوي تحقّق من خلال التفاوض حول صراعات ومصالح ملموسة؛ إذ أصبحت قاعات المحاكم أهم مجال للطعون العلوية في الخطاب القومي ـ العلماني المهيمن. وقد هيمنت على النقاش القانوني القضايا المتداخلة الآتية: (١) مسألة التمثيلية العلوية في الهيئة الدينية التابعة للدولة، أي في هيئة الشؤون الدينية، والمسألة ذات الصلة المتعلقة بالحصول على الدعم المادي من الدولة؛ (٢) مسألة تمثيل العلويين من قبل الدولة، والمتنازع حولها بشراسة في سياق التعليم المدرسي الديني الإجباري وإدخال المذهب العلوي في الكتب المدرسية؛ (٣) مسألة من صاحب السلطة للتعبير عن المذهب العلوي، أي من له حق تحديد دلالات الرموز والممارسات العلوية؛ (٤) مسألة علاقة المذهب العلوي بالإسلام. إن هذه المسألة، على وجه الخصوص، التي تلوح خلف كل المسائل السابقة، توضح كيف أن المفاوضات حول التمثيلية والهوية والشرعية العلوية كانت مؤطرة دينياً. ولما كانت هذه المسألة تمس هيمنة خطاب النظام العلماني على تعريف الديني، فإنها هي التي تثير قلق العلمانيين أكثر من غيرها؛ إذ تظهر أن منطق النظام العلماني التركي يحتاج إلى أن ينتج باستمرار الآخرين الدينيين من أجل تبرير موقعه المهيمن في المجال العام والحفاظ عليه، كما تظهر معارضته الشديدة للسماح بالتفاوض العام حول

دلالات الدين/الإسلام. وكما قلت سابقاً، إن هيئة الشؤون الدينية منشغلةٌ برسم خطّ يفصل بصرامة بين الدين والثقافة، رابطةً الممارسات والفضاءات العلوية بهذه الأخيرة[٢٩]. ومع ذلك، فإن العلويين يتحدّوْن تعريفَ الدولة التراتبي والممركز للدين.

دين أم المذهب؟ الدلالات الدينية للنظام العلماني التركي

في ١٣ شباط/فبراير ٢٠٠٢، حظرت المحكمةُ الابتدائيةُ في أنقرة الجمعيةَ الثقافية لاتحاد المنظمات العلوية والبكتاشية (سنشير إليها في ما يأتي بالجمعية الثقافية)، وهي المنظمة العلوية التي تأسست حديثاً كمظلةٍ لنشاطِ هذه الجماعة، وذلك بتهمةِ تهديدِ الوحدة الوطنية للبلاد، أي بتهمة النزعة الانفصالية ـ وعلى وجه الدقة، بتهمة النزعة الانفصالية الثقافية والدينية. وكما جادل المدعي العام للدولة فؤاد صامانجي في تعليقٍ رسميٍّ له على الحظر، «إن كلمةَ علوي مصطلحٌ ديني. ومن شأن تأسيسِ جمعيةٍ تحت اسم المذهب العلوي أن تقوّض وحدةَ الأمة والدولة التي لا تقبل التجزيء»[٣٠].

استند قرارُ المحكمة إلى الدستور التركي (المادتان ١٤ و٢٤) وعلى قانون الجمعيات (المادة ٥). هذه المواد تجرِّم النزعةَ الانفصاليةَ على أساس الدين (din) أو المذهب (mezhep)، كما تجرّم الأنشطةَ التي تتم باسم دينٍ خاصٍّ أو جماعةٍ دينيةٍ. لا تُظهِرُ هذه القوانينُ فقط طموحَ النظام العلماني التركي إلى إضفاء التجانس، وارتباطَه بقراءةٍ قوميةٍ للتاريخ ترسّخ الهويةَ التركيةَ من خلال التركيز على طرحها كضحية للأعداء الداخليين والخارجيين، بل تكشف أيضاً عن تجذّرها في مقاربةٍ إسلاميةٍ متميزةٍ للدين، وهو تجذّرٌ يعكسه استعمالُ مصطلحاتٍ مستمدةٍ من التقليد القانوني الإسلامي مثل «الدين» و«المذهب».

لقد بدا واضحاً للمحكمة أن الجمعيةَ الثقافيةَ تنظيمٌ دينيٌّ، ولذلك كان لا بد من حظرها. هكذا، فإن الحكمَ، الذي كان سلبياً بالنسبة إلى

---

(٢٩) من المهم أن نتذكر في هذا النقاش أن التقييمات الرسمية للمشروعية الدينية لها انعكاسات مادية ما دامت الدولة تدعم فقط التشكيلات الإسلامية التي تتوافق مع تعريفاتها.

(٣٠) Hatice Yaşar, «Meğer Aleviler de Yokmuş,» *Radikal*, 15/2/2002 <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=29341> (accessed 6 March 2010).

الجمعية، عزّز فعلياً موقفاً معيناً داخل المذهب العلوي، وهو تصورُ المذهب العلويِّ كتشكيلةٍ دينيةٍ. وقد أبانت مذكرةُ الاستئناف التي تقدّمت بها المنظمةُ العلويةُ عن مفارقةٍ صارخةٍ، حيث رفضت المقولةَ الدينيةَ التي فرضتها عليها المحكمةُ وصرّحت بأنها ليست ديناً ولا مذهباً. وفي تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢، ألغت الغرفةُ الثانيةُ لمحكمة الاستئناف العليا حَظْرَ الجمعيةِ الثقافيةِ بتصويت أغلبية قاضيَيْنِ اثنين من ثلاثة. وأوضح القاضيان في تعليقهما القانوني أنه لا يمكن حظرُ الجمعية الثقافية ما دامت لم تقم فعلياً بأنشطةٍ باعتبارها ديناً أو مذهباً[٣١]. وأوضحا بعد ذلك أنهما لم يجدا في قوانين الجمعية الثقافية أيَّ دليلٍ على وجودِ أهدافٍ تخريبيةٍ أو انفصاليةٍ. وما يثير الاهتمام هو أن التعليقَ القانونيَّ لا يتحدث عما إذا كان من الممكن اعتبارُ العلوية مذهباً دينياً، وهي الحجةُ التي استند إليها حظرُ المحكمة الابتدائية للجمعية. في الواقع، لا يشير التعليق إلى كلمتَيْ «علوي» و«علوية» مطلقاً؛ إذ أشار فقط إلى «الجمعية» وإلى مسألة ما إذا كانت تتعارض مع القانون والدستور التركيَّيْن. وبالفعل، احتال التعليقُ على قضية البعد الديني للمذهب العلوي الذي ارتكز عليه الحظرُ الابتدائيُّ للجمعية. فبينما امتنع قضاةُ التصويتِ بالأغلبية عن تعريفِ المذهب العلوي، سُمِّيَت العلوية مذهباً دينياً في تعليقِ القاضيَيْن اللذيْن عارضا الاستئناف. يفيد تعليقُ هذين القاضيين بصراحة بأنه يمكن للجمعية، كما هو واضح في قانونها، أن تشارك في أنشطةٍ لفائدة الجماعة الدينية العلوية - منتهكةً بذلك قانونَ الجمعيات التركي[٣٢].

قدّم النائب العام للرئاسة فخري كاسيرغا بعد أربعة أشهر مذكرةَ استئنافٍ ضدّ قرارِ محكمة الاستئناف العليا، وقال، متبعاً الموقفَ المعياريَّ لهيئة الشؤون الدينية من العلويين، إنه يجب على الدولة أن تحافظ على المسافة نفسها من كل الجماعات الإسلامية، ومن ثَمَّ لا يمكن الترخيص للمنظمات التي تشتغل باسم الجماعات الدينية السنية أو العلوية: «عندما يُسمَحُ للجمعيات التي تقوم على الاختلاف الديني بأن تتأسس وأن تمارس أنشطتَها بحرية، فمن

(٣١) إلا أنه لم يتم تحديد ما عساه يكون في الواقع النشاط «الديني».

(٣٢) Alevi Bektaşi Federasyonu, «Yargtay'dan ABKB'ye Onaya...!,» <http://www.alevifederasyonu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=247&Itemid=261>.

الطبيعي أن يعمد أعضاءُ جماعاتٍ دينيةٍ أخرى - كالنقشبنديين والأجزمنديين والثنويين وغيرهم - الذين يريدون الاستفادةَ من هذا الحق، أن يخلقوا جمعيات تنشط باسم جماعاتهم الخاصة؛ إن إعادة الهيكلة هذه ستضر بمهمة [إعادة فتح] المكاتب والأديرة [الصوفية]، وستصل إلى مستويات من شأنها أن تشكّل خطراً على النظام العلماني(٣٣). إلا أن المحكمةَ رفضت طلبَ الاستئنافِ وأكدت بالتالي حق العلويين في فتح تنظيماتٍ باسمهم الخاص. هكذا التفّت محكمة الاستئناف العليا مرة أخرى على قضية الطابع الديني للمذهب العلوي، وهو الالتفاف الذي قام عليه قلقُ المدعي العام المتكررُ عن النظام العلماني؛ حيث اعتبرت المحكمةُ المذهبَ العلويَّ «تنويع ثقافي» (kültür çeşitliliği) وأعلنت أنه لا يمكن حظرُ الجمعية الثقافية ما دامت لا تشكّل في الواقع خطراً على النظام العام - مركزةً مرة أخرى على الفعل بدلاً من الشكل تماشياً مع قرار المحكمة الذي دافع في البداية عن شرعية الجمعية الثقافية(٣٤).

حتى وقت قريب، لم تكن أيُّ واحدةٍ من مئات الجمعيات العلوية الجهوية والوطنية عبر جميع أنحاء تركيا تنشط تحت أسماء يعتبرها خطابُ النظام العلماني أسماء «دينيةً»؛ إذ اعتادت على مواجهة التبعات القانونية التي تؤدي في الغالب إلى حظرها(٣٥). وكي تحول دون حدوث ذلك، كانت معظمُ الجمعيات العلوية تمنع نفسَها من استعمال كلمة «علوي» التي كانت

---

(٣٣) Adnan Keskin, ««Alevi İsmi Sakıncalı», » *Radikal*, 7/5/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=74420> (accessed 22 February 2007).

إن النقشبندية والأجزمندية والثنوية جماعات إسلامية يرى خطاب النظام العلماني أنها تقوض النظام الكمالي.

(٣٤) Adnan Keskin, «Alevi-Bektaşi Derneği'ne Onay,» *Radikal*, 25/5/2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=76229> (accessed 14 September 2007).

تجدر الإشارة إلى أن الحكم جاء متأثراً بلبرلة قانون الجمعيات في سياق تبني المعايير القانونية للاتحاد الأوروبي التي يحيل إليها القضاة بشكل صريح.

(٣٥) Ali Yıldırım, «İçişleri Bakanlığından geri Adım: «Cem, Cemevleri, Dernekler Yasasına Aykırı Değil», <http://www.alevifederasyonu.com/index.php?option=com_content&task=view&id=241&Itemid=261> (accessed 17 October 2009).

وذلك مرة واحدة قبل أن يُمْنَحَ لجمعية علوية حقُّ تأسيسِ جمعية تحمل اسماً علوياً؛ إذ سبق لمؤسسة بكتاشي العلوية للتربية والثقافة أن فازت بمعركة قانونية سنة ٢٠٠٠. انظر:

Şehriban Şahin, «The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces,» (Ph.D. Dissertation, New School for Social Research, 2001), p. 108.

تُعتبَرُ صفةً «دينيةً» غيرَ مشروعةٍ في حالة استعمالها بشكل رسمي من طرف الجماعات المنظّمة، لكنها كانت تشير إلى نفسِها كتنظيمات «ثقافية»، وذلك تماشياً مع الاتفاق الاصطلاحي السائد. تُعَدُّ موضعةُ المذهب العلوي في عالم الثقافة تنازلاً للخطاب السائد حول الدين، وتنسجم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، مع الحجج الثقافوية التي وجهتها هيئةُ الشؤون الدينية ضدّ العلويين. غير أن الجمعية الثقافية تحدّت هذه الموضعة، وأشاد النشطاء العلويون بنجاحها القضائي كانفراج سياسي في كفاحهم من أجل الاعتراف. كان العلويون يتصورون الحقَّ المكتسبَ في تسمية منظمتهم خطوةً ذاتَ دلالة رمزية قوية نحو تحقيق المصير الديني. فقد أكد المحامي والناشط العلوي علي يلديريم، رئيسُ فرعِ المؤسسة الثقافية العلوية هاشي بكتاش فيلي بإسطنبول، بفخر أن «العلويين يؤسسون لأول مرة في تاريخهم جمعيةً باسمهم الخاص؛ إذ لا يوجد في قوانين الجمعية الثقافية فقط كلمات مثل «جماعة» و«بيوت الجمع»، وإنما أيضاً كلمات مثل مذهب علوي، وبكتاشية، وتعليم علوي، وفلسفة علوية»[٣٦]. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أنه سُمِحَ للجمعية بأن تطلق على نفسها صفةَ («العلوية»)، فإن حق تحديد معنى تلك العلامة (كعلامة «ثقافية» أو «دينية») ظل بيد المحكمة العلمانية.

توضّح المناورةُ القانونيةُ المعقدةُ المتعلقةُ بشرعية الجمعية الثقافية كيف كان يجب على العلويين إلى وقت متأخر أن يكونوا حذرين أثناء التصريح بهويتهم بطريقة تتعارض مع الاتفاقات الاصطلاحية التي أقرّها النظام العلماني. وبدؤوا يتجرؤون تدريجياً في السنوات الأخيرة على إظهار قدرةٍ أكبر على المواجهة، وأصبحت مواجهتُهم للدولة اليومَ أكثرَ علنيةً في غالبيتها، وذلك من خلال تأكيدهم اختلافهم الديني عن الإسلام السُّنّي. ويُعتبَرُ فوزُ الجمعية الثقافية بالدعوى القضائية مثالاً عن الخطوات القضائية التي خطتها نحو الاعتراف بالمذهب العلوي[٣٧]. وقد أظهر النقاشُ حول

---

(٣٦) Yıldırım, Ibid.

(٣٧) وبالفعل، قضت محكمة الاستئناف العليا في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١ بأنه ينبغي عدم مقاضاة الجمعيات التي تستعمل في قوانينها كلمات «جماعة» أو «بيت الجمع»، كما كان عليه الأمر سابقاً في الممارسة القضائية (المصدر نفسه). ومع ذلك، ما زال العلويون يخوضون غالباً معارك شرسة ضد البلديات المحلية للحصول على ترخيص لبناء «بيوت الجمع»، باستثناء بعض البلديات الصديقة للعلويين. انظر: =

شرعية الجمعية الثقافية أيضاً البعدَ الدينيَّ لخطاب النظام العلماني، وأظهر كيف أن هذا الخطابَ ليس ساكناً، وإنما يتطور من خلال تفاوضٍ بارعٍ ومتواصلٍ. لقد أسهمت السياقاتُ السياسية المتغيرة بلا شك في التناقضِ الظاهرِ لمقاربات مؤسسات الدولة للمسألة العلوية في الماضي القريب؛ فمنذ أن نشأ الإسلام السياسي كقوة حقيقية في الحقل السياسي التركي خلال ستينيات القرن الماضي، كان العلمانيون الكماليون يصطفون بشكل دوري إلى جانب العلويين الذين تمّ تنصيبُهم كمسلمين علمانيين/دنيويين، ومن ثَمَّ كحاجزٍ طبيعيٍّ ضدّ «الإسلام الرجعي» (irtica). وفي سنة ١٩٩٨، السنة التي حصل فيها العلويون لأول مرة على دعم ماليٍّ من ميزانية الدولة، كانت النخب الكمالية، في أعقاب الحملة السياسية والقضائية التي رعاها الجيش ضدّ حزب الرفاه الإسلامي في عام ١٩٩٧، في حالة تأهب قصوى لمواجهة الحركة الإسلامية. وفي مطلع عام ٢٠٠٢، أي في الوقت الذي مُنعَتْ فيه الجمعية الثقافية لأول مرة، بدا وكأنه تم احتواءُ الخطر الإسلامي. إلا أنه في هذا الوقت الذي حققت فيه الجمعية هذا النجاحَ القضائي، كان حزب العدالة والتنمية ـ الذي كان العلمانيون الكماليون يعتبرونه حزباً إسلامياً وتهديداً للشرعية الكمالية ـ قد أصبح القوةَ السياسيةَ المهيمنةَ في الحقل السياسي التركي. فضلاً عن ذلك، كان قد تزايد ضغطُ الاتحاد الأوروبي على تركيا لتحسين أوضاع الأقليات، بمن فيها العلويون[٣٨].

إذا كنتُ لا أعتقد أنه يمكن تفسيرُ سيرورة الاعتراف العلوي بهذه السياقاتِ السياسيةِ وحدها، فإن هذه الأخيرةَ أثّرت من دون شك في النقاش المتعلق بالمذهب العلوي. فقد شهدت السنوات الأخيرة استقراراً سياسياً ملحوظاً (مع حزب العدالة والتنمية الذي فاز مرتين متتاليتين بأغلبية قوية في الانتخابات العامة سنتَيْ ٢٠٠٢ و٢٠٠٧) ومحاولات النظام الكمالي والقوى

Commission of the European Communities, *Turkey Progress Report* (9 November 2010),= <http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2010/package/tr_rapport_2010_en>.)accessed 20 January 2011).

(٣٨) انظر التقارير السنوية (منذ ١٩٩٨) حول تقدم تركيا نحو الانضمام التي أصدرتها المفوضية الأوروبية (بروكسل)، يمكن الاطلاع عليها عبر الإنترنت: <https://ec.europa.eu>.

القومية المتطرفة تقويضَ هذا الاستقرار. كانت التطوراتُ السياسيةُ متناقضةً بالنسبة إلى العلويين؛ فمن جهة، كانت هناك أصواتٌ علويةٌ قويةٌ ترى أن حزبَ العدالة والتنمية متجذرٌ بعمق في الرؤية الإسلامية التي تُعتبَرُ تقليدياً غيرَ متسامحةٍ مع المذهب العلوي؛ ومن جهة أخرى، لا يمكن إنكارُ أن نظامَ حزب العدالة والتنمية ذهب أبعد من أيِّ حكومةٍ سابقةٍ في قبولِ إمكانيةِ الاعتراف الرسمي بالجماعة العلوية وتقليص التمييز المؤسساتي. إلا أن الحكومةَ رسّخت بذلك، الإسلامَ كإطار للـ«دخول العلوي»، كما وُصفَتْ هذه الخطوةُ من قبل الصحافة. وفي أواخر ٢٠٠٧، أثارت الحكومة نقاشاً جديداً حول مسألة الاعتراف العلوي، حيث وعدت من بين أشياء أخرى بأنها ستنظر في مسألة الاعتراف ببيوت الجمع كأماكن للعبادة[٣٩]. وعقدت بين ٢٠٠٩ و٢٠١٠ ورشات عملٍ منتظمة بين المنظمات العلوية وممثّلي الحكومة لمناقشة المطالب العلَوية. وبينما قدمت الحكومةُ بموازاةٍ مع ورشات العملِ بعضَ الإشارات الرمزية المتعلّقة بالاعتراف (حيث تَمَّ الاعترافُ ببيوت الجمع كأماكن شرعية لاجتماع العلويين، لكنها ليست كأماكن للعبادة، وتَمَّ تعديلُ الكتب المدرسية، حيث أضيفت معلوماتٌ غيرُ قدحيةٍ حول المذهب العلوي والجماعات المرتبطة به)، فإن هذا الاعترافَ نفسَه قوّى في الوقت نفسه تبعيةَ المذهب العلوي للنظام المرجعي الإسلامي[٤٠].

القانون كأداة لتطوير الحرية الدينية

بينما كانت المنظماتُ العلويةُ في السابق، كما هي الحال مثلاً في النقاش الدائر حول شرعية الجمعية الثقافية، موضوعَ دعاوى قضائية من طرف وكلاء الدولة باسم النظام العلماني، أصبح النشطاءُ العلويون أكثرَ حيويةً في السنوات الأخيرة. ذلك أن العلويين اليوم هم على وجه الخصوص من

(٣٩) Yüksel Işık, «AKP Aleviliği Keşfediyor,» *Radikal İki*, 25/11/2007.

(٤٠) Talha Kose, «The AKP and the «Alevi Opening": Understanding the Dynamics of the Rapprochement», *Insight Turkey*, vol. 12, no. 2 (April 2010), pp. 143-164.

إن التوصيات الواردة في التقرير النهائي حول ورشة العمل التي قدمتها الحكومة في آذار/ مارس عام ٢٠١١، والتي استندت بشكل صريح إلى مبدأ العلمانية، اقتصرت بالأساس على إشارات رمزية وواصلت بذلك سياسة التبعية/ الإدماج.

يستندون إلى القانون للتصدي لبعض ممارسات الدولة، الشيء الذي يعكس تحوُّلاً مهماً في موازين قوة الخطاب العلماني في تركيا؛ إذ إنهم يستحضرون أفكاراً علمانية أكثر ليبرالية، مستحدثين بذلك منظوماتٍ قانونيةً على المستوى الوطني أو على مستوى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (نشير إليها في ما يأتي بالمحكمة الأوروبية). ومن أمثلة ذلك حالةُ جمعية آل البيت (CEM Foundation) القومية التركية (العلوية) الموالية للدولة، التي قدمت في حزيران/يونيو ٢٠٠٥ التماساً إلى مكتب رئيس الوزراء، تشكو فيه من أن الجهاز الإداري للدولة من شأنه أن يقوّض حقوق العلويين في الحرية الدينية، وأنه ينتهك بذلك مقتضيات الدستور والقانون التركي والدولي كذلك[٤١]؛ حيث طالبت جمعية آل البيت على وجه الخصوص بأن يتم الاعترافُ ببيت الجمع كمكانٍ للعبادة والخدمةِ العمومية، وبأن يتلقى العلويون منحةً من ميزانية هيئة الشؤون الدينية، وبتخصيص حصةٍ من المناصب في الهيئة للعلويين، وبإدخال المذهب العلوي كموضوع في التربية الدينية الإجبارية في المدارس العمومية[٤٢].

لكن المؤسسة تلقت بعد شهرين رداً سلبياً من الوزارة الأولى رفضت فيه الالتماس، وعلّلت ذلك بأن العلويين يشكلون جزءاً من الإسلام - بمعنى أنه ما دامت الخدماتُ التي تقدمها الدولة للمسلمين تشمل العلويين أيضاً، فإن هؤلاء لا يحتاجون إلى معاملة خاصة[٤٣].

إن ما يميز خطابَ النظام العلماني هي العلاقةُ القائمةُ ضمنياً بين الاستدلال السياسي (الذي يربط التمييزَ بين الخاص والعام بأفكار الدين غير المشروع والدين المشروع، على التوالي) والاستدلال الديني (الذي يحدِّد المذهبَ العلويَّ كجماعةٍ إسلاميةٍ). إن مؤسساتِ الدولة العلمانية هي التي تحدد معاني الإسلام من خلال دورها كهيئةٍ تنظّم الإسلامَ وتشرف عليه، حيث إنها في مثالنا هذا تحدد مكانةَ المذهب العلوي بالنسبة إلى تصوّرها

(٤١) «Alevilerin Davacı, Başbakanlığın Davalı Olduğu Duruşmalar Başlıyor,» Aleviyol (19 June 2007) (accessed 9 September 2007).

(٤٢) Erdal Şafak, «Alevi Talepleri,», *Sabah*, 22/6/2005 <http://www.sabah.com.tr/Yazarlar/safak/2005/06/22/Alevi_talepleri> (accessed 30 April 2011).

(٤٣) «Başbakanlık: Alevilik İslam'ın Alt Kimliği», *Radikal*, 21/6/2007, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=224742> (accessed 30 April 2011).

للإسلام المعياري. ونرى ذلك في المثال الآتي المتعلق بالمعركة القانونية التي ناقشناها سابقاً؛ فقد رفعت جمعية آل البيت دعوى قضائيةً ضد الوزارة الأولى لدى محكمة أنقرة التي رفضت الادّعاءات العلوية، مبررةً ذلك بأن أصحاب الدعوى لم يستطيعوا أن يبرهنوا على أن العلويين تعرضوا للتمييز فيما يخص حرية التعبير الديني أو على أنهم أُجبروا على اتباع عقيدة مختلفة. كما أن القانون والدستور التركيَيْن لن يسمحا لاحقاً بالاعتراف بغيرِ المساجدِ أماكنَ للعبادة، كما أنه لن يكون مسموحاً للدولة بأن تستخدم موظفين يمارسون الشعائر العلوية أو يدفعون ثمن الخدمات التي لها علاقة بالطقوس العلوية. في الواقع، إن من شأن حياد الدولة في أمور الدين أن يشجع كلَّ التسميات الدينية ما دام سيحول دون تفضيل بعض الاتجاهات على أخرى. وبعبارة أخرى، سوف يتم باسم الحياد استبعادُ التمييزِ الإيجابي لفائدة المذهب العلوي من طرف الدولة. إلا أن المحكمةَ أكدت الطبيعةَ الدينيةَ للمذهب العلوي: «لا شك في أن المذهبَ العلويَّ عقيدةٌ جادةٌ ومتماسكةٌ وأنه تأويلٌ للإسلام يعتنقه عددٌ كبير من الشعب»[(٤٤)]. وتبعاً لمنطق النظام العلماني التركي، فإن التأكيدَ على أن المذهبَ العلويَّ «تأويلٌ للإسلام» هو بالضبط ما سمح لمختلف هيئات الدولة التركية برفض ما اعْتُبِرَ معاملةً تفضيليةً لفائدة إسلام الدولة التوحيدي. هذا النظام العلماني لا يسمح بالتعددية الدينية في المجال العام بما أن هذه التعددية تعتبر تهديداً للوحدة الدينية ـ الوطنية التي تكتسي ضمنياً صبغةً سُنيّةً.

وفي حالة أخرى حدثت مؤخراً، حكمت الغرفةُ الخامسةُ بالمحكمة الإدارية الابتدائية في إسطنبول في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٦ لمصلحة الأب العلوي علي كنان أوغلو الذي تقدّم سنة ٢٠٠٥ بطلب إعفاء ابنه من حضور دروس الثقافة الدينية والأخلاق الإجبارية التي تبدأ في المستوى الرابع؛ إذ قال كنان أوغلو، نائب رئيس الاتحاد البكتاشي العلوي، في الشكوى التي تقدم بها إن ابنه سيتلقى تربيةً دينيةً «تتعارض مع إرادة أبويه وتتناقض مع

(٤٤) «Alevilerin İbadethane Talebine Mahkemeden Ret,» *Star* (12 January 2008), <http://www.stargazete.com/guncel/alevilerin-ibadethane-talebine-mahkemeden-ret-82364.htm> (accessed 7 March 2010).

معتقداتهما الدينية والفلسفية»[٤٥]. كانت الدولةُ ممثلةً بهيئة التربية الوطنية لمدينة إسطنبول، وحاججت الهيئة على أنه من المفروض ألا يكون المدعي مسجلاً بصفته منتمياً إلى دين آخر غير الإسلام، ومن ثَمَّ فإن التلميذ يحتاج إلى حضور الدروس الدينية الإجبارية[٤٦]. فضلاً عن ذلك، إن دروس «الثقافة الدينية والأخلاق»، خلافاً لمزاعم المدعي، لا تقوم على المذهب السُّنّي: «لا تقوم الدروس على تعاليم توجُّهٍ دينيٍّ معينٍ [مذهب ديني]، وإنما على القيم الأساسية للإسلام»[٤٧]. وتم مرة أخرى استحضارُ حجة «الجزء المشترك» بغية تبرير ادعاء الدولة بأنها تمثل جوهرَ الإسلام الذي يُفترَضُ أنه محايدٌ وشاملٌ للجميع. لا يمكن لهذه الحجة، المطروحة من زاوية جوهرانية، أن تعترف بأن هذا الموقفَ السائدَ نفسَه هو الذي يُشكّلُ الضوابطَ المعياريةَ التي تحكم بها الدولةُ على نفسها وعلى الآخرين. إلا أن المحكمة انحازت إلى المدعي وقضت بأنه، اعتباراً للحق الأساس في الحرية الدينية، يجب إعفاءُ الطفلِ من تلقي التربية الدينية، ويجب أن يتم ذلك باستقلال عن طبيعة انتماء الطفل الديني.

رفع محافظُ إسطنبول دعوى أولى ضدّ القرار لدى مجلس الدولة، فاستندت الغرفة الثامنة لمجلس الدولة بقوة في حكمها إلى أحد القرارات التي اتخذتها مؤخراً المحكمةُ الأوروبية لحقوق الإنسان، والذي شددت فيه على ضرورةِ تقديم محايدٍ وتعدديٍّ للدين وفقاً لمقتضيات الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (انظر أدناه)[٤٨]. وانطلاقاً من نقد المناهج الحالية لمقررات

(٤٥) «Din Dersine «Dur"», *Radikal*, 24/11/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=205484> (accessed 7 March 2008).

يعتبر الاتحاد البكتاشي العلوي أكبرَ منظمة علوية في تركيا، ويدّعي أنه يمثل ما يقارب ٤٠٠,٠٠٠ علوي من خلال الجمعيات الأعضاء.

(٤٦) إن المسيحية واليهودية هما الديانتان الوحيدتان المعترف بهما في تركيا كمقولات دينية غير الإسلام.

(٤٧) Behzat Miser, «Mahkeme Zorunlu Din Dersini Seçmeli Yaptı», *Radikal*, 25/11/2006, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=205567> (accessed 7 March 2008).

(٤٨) يحيل الحكم أيضاً إلى مبادئ الحرية الدينية والمساواة المنصوص عليها في الدستور التركي. إلا أن مقررات الثقافة الدينية والأخلاق في شكلها الحالي لا تحترم هذه المبادئ. انظر: «Danıştay: Bu Müfredatla Din Dersi Zorunlu Olamaz,» *Radikal*, 4/3/2008, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=249211> (accessed 7 March 2010).

الثقافة الدينية والأخلاق كمناهج منحازة دينياً ولا تتسم بالتعددية الكافية، لم يؤكد مجلسُ الدولة فقط الاختلافَ الديني للعلويين، بل طالب بمعاملتهم بشكلٍ متساوٍ باسم الحرية الدينية. وتبعاً للحكم، طالب العلويون الحكومةَ بتنفيذ القرار، أي بجعل دروس الثقافة الدينية والأخلاق دروساً اختيارية، لكن الحكومة امتنعت عن الانصياع لهذه المطالب، ويبدو أن تغييرَ هذه السياسات على المدى القريب غيرُ وارد (أيار/مايو ٢٠١١)[٤٩].

المذهب العلوي في المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان

تشير مفاوضاتُ المحكمةِ إلى تغييرٍ في الخطاب القانوني يعكس مقاربةً أكثرَ تعاطفاً مع المطالب العلوية بالاعتراف، كما تشير إلى تغييرٍ في موازين القوة بين مختلف أنماط المعاني الخاصة بالنظام العلماني التركي التي أصبحت فيها الحريةُ الدينيةُ تحظى بثقلٍ أكبر. أما مسألةُ ما إذا كانت الطعونُ القضائيةُ ستؤدي في نهاية المطاف بالهيئات التشريعية والتنفيذية إلى وضع سياساتٍ دينيةٍ أكثر تعدديةً والإقرارِ بحرية دينية كاملة للعلويين وجماعاتٍ أخرى غير معترف بها، فإنها تظل متوقفةً على عوامل متنوعة وطنية وخارجية. وإلى حد الآن، أثار العلويون ضد تركيا لدى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان الكثير من القضايا التي يمارسون بها مزيداً من الضغوط على تركيا بهدف تحسين أوضاعهم، وخصوصاً في سياق المفاوضات التي تجريها تركيا مع الاتحاد الأوروبي قصد الانضمام إلى المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان[٥٠].

يمكن لقرارات المحكمة الأوروبية أن تؤدي دوراً مهماً في الطعون القضائية الداخلية التركية، كما يشير إلى ذلك القرارُ الذي أصدره مجلس

---

(٤٩) Umay Aktaş Salman, «Çelik: Sorun Yok, Aynen Devam,» *Radikal*, 5/3/2008.

(٥٠) إن معظم العلويين الذين يحاولون الحصول على دعم المؤسسات الأوروبية ينتمون إلى اليسار أو إلى جماعات علوية لها مواقف نقدية من الدولة.

Martin Sökefeld, «Alevis in Germany and the Politics of Recognion,» *New Perspertives on Turkey*, vols. 28-29 (April 2003), p. 153.

إن الجماعات الأكثر محافظة، مثل جمعية آل البيت، متخوفة من الصورة السلبية في الخطاب القومي التي يمكن أن تنتجها الاستعانة بالمؤسسات الأوروبية، ومن ثَمَّ فإنها تفضل إرسال شكاواها إلى المؤسسات التركية.

الدولة المشار إليه سابقاً لمصلحة الشكاوى العلوية ضد التربية الدينية الإلزامية في المدارس؛ فقد قام مجلس الدولة بإحالات صريحة إلى دعوى قضائية بالمحكمة الأوروبية رفعها مدّع علوي ضد التحيّزِ السُّنّي في مادة الثقافات الدينية والطبقات الإثنية [المقررة في المدارس]، وهو تحيّزٌ من شأنه أن يعتدي على حقوق الحرية الدينية الخاصة بالطلاب الذين لا ينتمون إلى السُّنّة. واستناداً إلى الاتفاقية الأوروبية حول حقوق الإنسان، قضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٧، لفائدة المدّعي العلوي[٥١]. وأجبر الادعاءُ قضاةَ المحكمة الأوروبية على تحديد ما إذا كانت المادةُ الدراسيةُ الإلزاميةُ للثقافة الدينية والطبقات الإثنية التركية متحيزةً إلى المذهب السُّنّي ومنتهكةً بذلك للمعتقدات الدينية للطلاب العلويين. ولإصدار هذا الحكم، كانت المحكمةُ ملزمةً بالانخراط في مناقشة لاهوتية من أجل تقييم علاقة المذهب العلوي بالإسلام السُّنّي.

رفض ممثل الادعاء، المحامي كاظم غينش رئيس «جمعية بير سلطان عبدال الثقافية العلوية»، بشكل صريح حجةَ الدولة التركية المتمثلة في «الجزء المشترك» وصرح في جلسة المحكمة بأن «المذهبَ العلويَّ مختلفٌ كلياً من حيث تعاليمه/فلسفته وكذا من حيث ممارساته الدينية عن الإسلام ويشكل كياناً في ذاته»[٥٢]. إلا أن البحث الذي قامت به المحكمةُ الأوروبيةُ أدّى بها إلى تقديم تعريفٍ مختلفٍ للمذهب العلوي، حيث وضعته بشكل أوسع في التقليد الإسلامي: «نشأ المذهب العلوي في آسيا الوسطى لكنه تطور أساساً

(٥١) Belma Akçura, «Aleviler Haklı,» *Milliyet*, 29/8/2007, <http://www.milliyet.com.tr/2007/08/29/guncel/axgun02.html> (accessed 7 March 2010).

(٥٢) «Tarihi Hata: AİHM'de «Alevilik, Ayrı bir Dindir» Görüşü Savunulmuş!,» *Alevi Yolu*, 13/11/2006, <http://www.tumgazeteler.com/?a=1795769&cache=1> (accessed 20 January 2011).

وقد تعرض فصل المذهب العلوي عن الإسلام لانتقادات شديدة من طرف الكثير من العلويين؛ حيث هدد رئيس إحدى الجمعيات المحلية في إلازغ (معمورة العزيز) مثلاً بمقاضاة ممثلي العلويين الذين أنكروا أن المذهب العلوي يشكل جزءاً من التقليد الإسلامي. انظر:

Enser Alatürk, «Alevîleri İslam Dışı Gösterenlere Dava Açacağız,» *Zaman*, 24/11/2006.

للاطلاع على مناقشة مستفيضة لمحاولات العلويين وضع المذهب خارج الإسلام، انظر:

Markus Dressler, «The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism,» in: Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke, eds., *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies* (Leiden: Brill, 2006), pp. 285-290.

في تركيا. وقد كان لمتصوفَيْن اثنين تأثيرٌ واضحٌ في نشأة هذه الحركة الدينية: خوجة أحمد يسوي (القرن الثاني عشر) وحجي بكتاش ولي (القرن الرابع عشر). هذا النظام العقائدي، المتجذرُ بعمق في المجتمع والتاريخ الديني، يعتبر عموماً واحداً من فروع الإسلام المتأثر بالتصوف وبعض المعتقدات السابقة عن الإسلام. وتختلف ممارساته الدينية عن ممارسات مدارس الشريعة السُّنّية من حيث بعض الأبعاد كالصلاة والصوم والحج»[٥٣].

تجدر الإشارة إلى أن هذا التعريفَ يتطابق كثيراً مع مقاربةِ مؤرِّخةِ الأديان والخبيرةِ في المذهب العلوي الفرنسية إيرين ميليكوف (١٩١٧ - ٢٠٠٩) التي حضرت الجلسةَ كمستشارة لأصحاب الدعوى. وإذا لم يكن من الممكن تقييمُ مدى تأثيرها في قرار المحكمة وتقييم أقوالها، فإن واقعَ اختيارِ المحكمةِ لتعريفِ المذهب العلوي كما صاغته المقاربةُ الأكاديميةُ القوية التي تمثلها أعمال ميليكوف أمرٌ مثيرٌ للانتباه[٥٤]. وبذلك تكون المحكمةُ في تعريفها للمذهب العلوي قد فضلت الروايةَ العلميةَ المتعارضةَ مع الروايات السُّنّية والعلوية. ويشكّل ذلك، في الواقع، مثالاً ممتازاً عن كيفية مساهمة السلطات العلمانية في إنتاج المعرفة حول الدين، في حالتنا هذه إنتاج التاريخ الديني للمذهب العلوي وطبيعته. تشغل السلطاتُ العلمانيةُ، في النظام المعرفي للعلمانية، مكانةً متميزةً في عملية تعريف الديني - وهو التعريف الذي يتوقف عليه وضعُها باعتبارها سلطاتٍ علمانيةً. وبهذا المعنى، تكون صناعةُ الدينِ مسألةً علمانيةً بامتياز.

---

(٥٣) Council of Europe, European Court of Human Rights, *Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey, 1448/04, Judgment*, Strasbourg (October 9, 2007), p. 2.

(٥٤) للاطلاع على دراستها المونوغرافيّة الأكثر شمولاً للمذهب العلوي، انظر:

Irène Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars: Genése et évolution du soufisme populaire en Turquie* (Leiden: Brill, 1998).

تضع ميليكوف المذهب العلوي عن حق في الإطار التركي - الإسلامي. للاطلاع على دراسة نقدية لمقاربتها، انظر:

Markus Dressler, «Irène Mélikoff's Legacy: Some Remarks on Methodology,» *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, vol. 52, no. 3 (2009), pp. 13-20, <http://www.hbektasveli.gazi.edu.tr/derg_dosyalar/52-3.pdf>.

■ إعادة النظر في النظام العلماني التركي

إن الفكرة المهيمنة للنظام العلماني الكمالي هي الفصل بين الدين والسياسة الذي تعكسه الشرعنة والتنظيم العلمانيان للسلطة السياسية ويضمنه نظام لمراقبة الدين من طرف الدولة بهدف ضمان تبعيته للمجال العام. إلا أن هذه الفكرة المهيمنة تواجه تحدياً من فكرة مهيمنة أخرى أصبحت تحظى بأهمية في السنوات الأخيرة: إنها فكرة الحرية الدينية التي يستخرج منها بعضٌ فكرة حماية الدولة للدين(٥٥). إن التوترَ بين هاتين الفكرتين المهيمنتين، الذي هو في الواقع توترٌ بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية، واضحٌ جداً، ويعكس النقاشُ العموميُّ وعياً متزايداً بهذا التوتر. ويبدو أن التوجهَ العامَّ، كما تعكسه مفاوضاتُ المحكمة التي ناقشناها سابقاً، يسير نحو تعديلٍ تدريجيٍّ للنظام العلماني التركي من أجل علمانيةٍ أكثر ليبرالية(٥٦).

إن الصراعَ الدائرَ بين نظام علماني سلطوي من جهة، وعلمانية أكثر ليبرالية من جهة أخرى، صراعٌ معقدٌ ويضم قضايا متشابكة من الأيديولوجيا السياسية والسيطرة الثقافية، وكذا الامتيازات الاقتصادية والسياسية(٥٧). وإذا نظرنا إلى النظام العلماني الكمالي في صيغته اليعقوبية من الخارج، فإنه يبدو سجينَ دائرةٍ دراميةٍ خلقها بنفسه؛ فهو عندما يجرّم الممارسات واللغات الدينية التي يعتبرها خطراً على مشروع الدولة القومية التركية، فإنه يحوّل احتجاجاتِ الهويات الدينية إلى نقاشٍ يوميٍّ ويسهم بذلك في تجسيدها. هكذا، عندما يجرّم اسمَ «العلوي» من خلال ربطه بنزعة الانفصال الديني

---

(٥٥) للاطلاع على مناقشة لمختلف أبعاد مبدأ النظام العلماني (laiklik) كما يتم التفاوض عليه في المجال العام التركي، انظر:

Dressler, *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, pp. 146-154.

(٥٦) يناقش غونتر سيوفرت حكومة حزب العدالة والتنمية الحالية واهتمام محيطه الثقافي بتليين تعريف العلمانية التركية وتخفيف قبضة الدولة على الدين. انظر:

Günter Seufert, «Religion: Nation-Building Instrument of the State or Factor of Civil Society? The AKP between State-and Society-Oriented Religious Politics,» in: Hans-Lukas Kieser, ed., *Turkey beyond Nationalism?* (London: I. B. Tauris, 2006), pp. 129-143.

(٥٧) Markus Dressler, «On Turkish Laicism,» *Immanent Frame: Secularism, Religion, and the Public Sphere* (30 July 2008), <http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/07/30/on-turkish-laicism/> (accessed 7 March 2010).

وربط مسألة اعتراف الدولة بالمذهب العلوي بالنقاشات اللاهوتية حول أصوله وجوهره، فإنه يشجع على التعبير عن المذهب العلوي بلغة دينية ويُبْقِي على طابعها المتنازع عليه في المجال العام؛ ذلك أن مسألةَ الطابع الديني للمذهب العلوي يتم عرضها في هذا النقاش من خلال منظور الحقل السياسي الممزّق في تركيا، ومن ثَمَّ تُنْتِجُ قراءاتٍ للمذهب العلوي من خلال منظوراتٍ سياسيةٍ معينةٍ. ومن الواضح أن الخطابات العلوية العامية تشكل جزءاً من هذه الديناميكية.

إن المقارنة مع ألمانيا، التي تشارك فيها أقليةٌ علويةٌ مهمةٌ (ما يقرب من نصف مليون شخص من أصل علوي) في إعادة إحياء المذهب العلوي، إن لم تكن هذه الأقلية هي طليعة هذا الإحياء، تطرح على الساحة قوةَ الإطارِ الخطابي لمؤسسات الدولة والرأي العام عندما تعبّر عن الاختلاف الديني. يمكن للعلويين في ألمانيا أن يحصلوا على بعض الامتيازات المتعلقة باعتراف الدولة الرسمي بهم كمذهباً. إن تبني خطابٍ هوياتيٍّ قائم على أفكار الاختلاف الديني، كما يشجع عليه ممثلو العلويين في ألمانيا، يعكس توافقاً مع الخطاب الألماني حول سياسة الهوية، حيث يُطرَحُ الدينُ كسببٍ مشروع لاعتراف الدولة بهم كجماعة مختلفة[٥٨]. عندما يكافح العلويون في ألمانياً من أجل تحقيق الاعتراف بهم كـ«شركةٍ خاضعةٍ للقانون العام» ويحاولون إدخال التربية الدينية إلى المدارس العمومية، فإنهم يجدون أنفسهم مجبرين على تحديد معالم المذهب العلوي[٥٩]. هكذا، إذا كان الخطابُ الديني -

(٥٨) في البداية، اعتاد العلويون في ألمانيا الاستنادَ إلى مفاهيم الثقافة والقرابة أكثر من الدين. للاطلاع على معالجات ثاقبة لهذه المعطيات، انظر:

Krisztina Kehl-Bodrogi, *Von der Kultur zur Religion: Alevitische Identitätspolitik in Deutschland*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers; no. 84 (Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology, 2006), and Martin Sökefeld, «Difficult Identifications: The Debate on Alevism and Islam in Germany,» in: Ala Al-Hamarneh and Jorn Thielmann, eds., *Islam and Muslims in Germany* (Leiden: Brill, 2008), pp. 267-297.

(٥٩) إن من شأن الاعتراف بهم كشركة خاضعة للقانون العام أن يضمن لهم بعض الامتيازات والاستقلالية النسبية في تنظيم شؤونهم الداخلية. فكي يقدموا تعليماً دينياً في المدارس العمومية، يجب عليهم أن يحصلوا على وضع «جماعة دينية» بالمعنى القانوني للعبارة. ويتطلب ذلك تماسك العقيدة الدينية ووجود هيئة مؤسساتية لها صلاحية تحديد تعاليم الجماعة والإشراف على صياغة البرنامج الدراسي وتمثيل الجماعة أمام الدولة. انظر:
=

السياسي التركي لا يشجع العلويين على اتباع سياسةِ عرضٍ تستند إلى اللغة والرموز التي يربطها النظامُ المعرفيُّ للنظام العلماني بالدين، ويفضلُ بالأحرى عرضَ المذهب العلوي من خلال مفاهيم الثقافة والفلكلور، فإن سياسةَ الهويةِ في ألمانيا تفضّلُ الاختلافَ الدينيَّ على خطابات أخرى تعتمد على فكرة الاختلاف الإثني. كما أن العلويين في ألمانيا يتعرضون لضغط سوسيوثقافي وسياسي أقل لتحديد موقعهم بالنسبة إلى الإسلام؛ فالإسلام السُّنّي في ألمانيا ليس موقعاً متميزاً بالمقارنة مع التأويلات الأخرى للإسلام، وليس الإسلام بالضرورة هو المعيار الذي يُقاس عليه المذهب العلوي. وبناء عليه، إن تَمَثُّلَ العلويين لأنفسِهم خارج حدود الخطاب الإسلامي يبقى أمراً إشكالياً في ألمانيا (على الأقل بقدر اهتمام الدولة والجمهور «الألماني» بذلك)[٦٠]. يسمح التحيّزُ ضد المسلمين في ألمانيا لأولئك العلويين الذين يفضلون البقاءَ ضمن الإطار المرجعي الإسلامي (وهم بالتأكيد الأغلبية) بأن يقدّموا أنفسَهم كنوع من «الإسلام البديل»، أي إسلام علماني، متسامح، وباختصار «حديث»[٦١]. وخلاصة القول، يمكن للعلويين في ألمانيا أن يستفيدوا من الخطاب الذي يفضّل بلاغة الاختلاف الديني على بلاغة الاختلاف الثقافي، كما أن منطوقات الهوية العلوية ليست، كما هي الحال في تركيا، سجينة الدلالات والاتفاقات اللغوية للإسلام والقومية التركية[٦٢].

■ خاتمة

يعيش العلمانيون الأتراك، مثل أقربائهم الفرنسيين، قلقاً كبيراً أمام فكرةِ

Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland: Informationen und Klärungen* (Freiburg:= Herder Spectrum, 2002), pp. 229-232 and 247-254.

(٦٠) انظر:

Dressler, «The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authorities in Contemporary Turkish Alevism,» pp. 285-287.

وبخصوص عمل «الدين» في ألمانيا، انظر الفصل الثاني عشر في هذا الكتاب.

(٦١) Skefeld, «Alevis in Germany and the Politics of Recognion,» pp. 145-148.

(٦٢) انظر: مساهمة أرفيند مانداير في هذا الكتاب. يطرح المؤلف، أثناء مناقشته للمشاكل التي واجهها السيخ الذكور الذين يضعون عمائم في فرنسا والولايات المتحدة، ملاحظاتٍ مماثلةً حول الطريقة التي تؤثر بها خطاباتُ الدين والثقافة السائدة محلياً في تأويل الممارسات الدينية/ الثقافية.

مجالٍ عامٍّ يسمح للدين بالقيام بدورٍ مدنيٍّ وسياسيٍّ نشيطٍ. إن رهانَ الطعون القانونية التي ناقشناها سابقاً هو من جهة الهيمنة على تعريفِ اللغة وقواعد السلوك في المجال العام التركي. فعندما يُسْمَحُ للعلويين بتعريفِ أنفسِهم باستعمال اللغة «الدينية»، فإن هيمنةَ الخطاب والممارسة العلمانييْن اللذين تسيّرهما الدولة، وهي الهيمنة التي تتوقف على حق الدولة الحصري في تحديد نطاق الدين وأدواره المشروعة في المجال العام، تكون مهدَّدةً. ومن ثَمَّ، إذا كان النظامُ المعرفيُّ للنظام العلماني التركي يمنع تأطيرَ الهويات الجماعية (غير هويات الأديان المعترف بها رسمياً) بلغةٍ دينيةٍ، فإن اللغةَ الدينيةَ تُعتبَرُ في الوقت نفسه في الخطاب العام أداةً قويةً، ولو خلافية، لادعاءات الهوية. ويعكس ذلك التوترَ الهائلَ بين النظام المعرفي الكمالي للنظام العلماني والرؤية التقليدية التي تقتسمها أكثرُ الفئات الاجتماعية محافظةً. يجري هذا التوتر في النقاش العمومي الدائر حول شرعية الاختلاف الديني للعلويين كتناقض، وذلك تبعاً للكيفية التي يجب أن تكون عليها العلمانيةُ التركيةُ، أي في علاقتها بالفكرة المهيمنة اليعقوبية أو بالفكرة المهيمنة الأكثر تعددية.

تشير حالةُ المذهب العلوي إلى الدور الغريب الذي يؤديه الخطابُ القانونيُّ في تطبيع الدين[٦٣]. إن تقسيمَ الحياة الحديثة إلى مجالات متمايزة من القيم والمصالح، منظوراً إليه من خلال عدسات أنموذج العلمنة، يستلزم مؤسساتٍ تنظّم الصراعات حول الحدود الفاصلة بين هذه المجالات. وانطلاقاً من هذا المنظور، يؤدي القانونُ الوضعيُّ، الذي يُعَدُّ نفسُه منتوجاً لعملية التمييز الحديثة، دوراً مهماً في الوساطة بين هذه الصراعات. وبصرف النظر عمّا إذا كان الشخصُ يتبنى أطروحةَ التمييز أو يرفضها، فإن الخطاب القانوني عندما يقيس الادعاءاتِ الدينيةَ على الادعاءات الدنيوية أثناء استخلاصه لمعيار الادعاءات المشروعة وغير المشروعة المتعلقة بالدين (والمتعلقة بشكل غير مباشر بالعلمانية)، فإنه يشارك في التمييزِ بين مجالَي السلطة الدينية والسلطة العلمانية المتجاوريْن وفي تجسيدهما أيضاً.

(٦٣) انظر الفصل الثامن في هذا الكتاب.

وباختصار، يؤدّي الخطابُ القانونيُّ دوراً مهماً في موضعة الوقائع الدينية - العلمانية؛ ولذلك أود أن أقترح أن هناك ارتباطاً بين الرفضِ الرسمي للادعاءات الدينية كقرائن إثبات صحيحة في المحاكم التركية من جهة، والغلبةِ المصاحبةِ - ولو غير المعترف بها - للاستعارات الدينية في خطاب النظام العلماني من جهة أخرى. يشكّل خلقُ أغيارٍ دينيين (religious others) جزءاً من المنطق الداخلي للعلمانية؛ فبينما ينكر الخطابُ القانونيُّ و/أو العامُّ مشروعيةَ الاستدلالاتِ الدينية بشكل رسمي، كما هو الشأن في الحالة التركية، فإن تلك الاستدلالات تتسرب مع ذلك إلى هذا الخطاب بشكل غير مباشر من خلال الصناعة الدلالية للآخر على يد العلمانية. يكشف عملُ العلمانية المنتجُ للدين عن نفسِه أيضاً عندما يطبّع التمييزاتِ بين المجالات والممارسات العلمانية والدينية؛ فعندما يدفع هذا العملُ الجمهورَ إلى قبول الثنائية ديني/علماني، فإنه يحوّل العلمانية (الدينية) - مهما كان تنوعها - إلى طريقةٍ إشكاليةٍ لإنتاج معنى العالم. وكما حاولتُ توضيح ذلك، إن الخطابَ القانونيَّ للنظام العلماني التركي يُنتِجُ الدينَ ما دام اهتمامُه يَنْصَبُّ على الدفاع عن المجال العام العلماني، ومن ثَمَّ ينشئ باستمرار الحدودَ أمام أشكال الدين غير الشرعية. إلا أنه يجب ألا نفهم قدرةَ الخطاب العلماني على إنتاج الدين كقوةٍ أحاديةِ العلةِ يتم بواسطتها إنتاجُ «الدين» بما هو كذلك؛ فأنا لا أنوي افتراض أن الخطابَ العلمانيَّ شرطٌ مسبقٌ ضروريٌّ لوجود الدين، بل أريد فقط أن أشير إلى أن الترسيخَ المتبادل للخطابيْن العلماني والديني، اللذين يشتغلان معاً داخل دلاليات الدولة القومية الحديثة، ملتزمٌ بمطلبِه في خلق مواطنين متجانسين، مقيدين أخلاقياً ومطيعين.

يحدد النظامُ العلمانيُّ التركيُّ مجالَ الدين بشكلٍ إيجابي بواسطة التعريفات الحصرية، كما يعكسها مفهومُ الدين الذي مَعْيَرَتْهُ رئاسة الشؤون الدينية، وبشكل سلبي من خلال حَظْرِ بعضِ الكلمات والممارسات (كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى مصطلح بيت الجمع التركي). وفي الحالتين، يتم رفضُ الدلالات الدينية وتجسيدها باسم النظام العلماني. وكما وضّحتُ ذلك، يجب عدم اعتبار ذلك عملاً متناقضاً بما أنه يشكل جزءاً من المنطق

المزدوج لخطاب الدين الذي تجاوز موطنَه «الغربي» الأصلي ونجح في عولمة ذاته، وذلك بواسطة المفاهيم السياسية المسيحية وممارسات الحكومات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية وهيمنتها[٦٤]. في بلدان مثل تركيا، حيث لا تزال المؤسساتُ السائدةُ تَعْتَبِرُ وعودَ الحداثةِ أموراً مقدسةً، توجد الحساسياتُ ما بعد العلمانية في موقفٍ صعبٍ، ومن ثَمَّ فإن التأويلَ السائدَ لشؤون العقيدة والممارسة المرتبطة بها سيبقى، ولو في المستقبل القريب، تحت نفوذ النموذج الثنائي ديني/علماني لتصور العالم وموضعته وتقسيمه.

وفي الختام، أحاجج على أن إضفاءَ الطابع الديني مؤخراً على المذهب العلوي تَشَكَّلَ بشكلٍ قويٍّ وتَطَوَّرَ في إطار حوارٍ مع قواعد النظام العلماني التركي. ويمكن أن نلاحظ ذلك بجلاء في النقاشات القانونية الدائرة حول طبيعة المذهب العلوي في المحاكم التي يتم فيها التفاوضُ حول مشروعية المذهب العلوي من خلال المقولات الدينية التي صاغها خطابُ النظام العلماني؛ إذ لا يتم فقط تصورُ المجالِ القانوني كمكانٍ علمانيٍّ خالص، بل إن القانونَ تَصَوَّرَ نفسَه ولا يزال يتصورها كعامل أساس في العلمنة. إن الاعتراف بالمذهب العلوي في المجال القانوني، كما في الخطاب الديني ـ السياسي الأوسع، يبدو اليوم ممكناً فقط داخل إطارٍ إسلاميٍّ يتخلل قواعدَ ودلالات النظام العلماني التركي. إن العلويين ملزمون في المجال العام العلماني التركي بموضعة أنفسهم دينياً داخل نسق المرجعيات الإسلامية: هل المذهب العلوي مذهباً، بمعنى جماعة/تقاليد قانونية إسلامية مشروعة؟ أم هو بالأحرى دين بذاته؟ لا يتم التفاوض حول إعادة صياغة المذهب العلوي في مجال محايد، بل إن نمط التفاوض حولها يتشكل بواسطة علاقات القوة غير المتكافئة للمجال العام التركي. ليست مصطلحاتُ «مذهباً» و«دين» غريبةً على التقليد العلوي؛ بل إن دلالاتِها الخاصةَ تصنعها التصوراتُ الإسلاميةُ المهيمنةُ في المجال العام التركي، بينما يبقى الحقُّ الأساس في تأويلها بيد مؤسسات النظام العلماني التركي التي تحتكر صلاحيةَ تعريفِ الدين وتنظيمه.

---

(٦٤) انظر: الفصلان الأول والثاني في هذا الكتاب.

إن ما تظهره الحالةُ التركيةُ إذاً هو كيف تتداخل قواعد ولغات الدين والعلمانية لتشكل سلسلةً موصولةً دينية ـ علمانية يتكوّن تشابهُها الدلاليُّ بواسطة الاختلاف نفسه الذي يدعيه كلٌّ منهما بشأن الآخر(٦٥).

(٦٥) Markus Dressler, «The Religio-Secular Continuum: Reflections on the Religious Dimensions of Turkish Secularism,» in: Winnifred Fallers Sullivan, Mateo Taussig-Rubbo, and Robert A. Yelle, eds., *Law and Religion after Secular Liberalism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), pp. 221-241.



الفصل العاشر

حدود دموية: الأضحية الحيوانية وعمل الدين

مارك إلمور

■ في الماعز والآلهة

اهتزت خصلاتُ شعرِ الإلهِ (ديفاتا = devatā) بعنف فوق عربته، وجاهد الرجالُ الذين يحملونها من أجل منعها من السقوط أرضاً، وانخرط وسيطُ الإله (غور = gūr) في غشوةِ نشوةٍ عنيفةٍ؛ تأرجح رأسُه إلى الخلف، وسقطت قبعتُه (توبي = ṭopi) أرضاً، معلنةً وصولَ ديفاتا؛ وانخرط الوسيطُ، الذي أصابه مسٌّ عنيفٌ، في عويلٍ مُحمَّل بالوعيد: «لقد أهملتِ واجبك، لقد أخلفتِ وعدك، والآن ستُعاقَبين». كان الوعيدُ موجهاً لريتا (Rita)، وهي امرأةٌ في منتصف العمر تقف بباب بيتها وهي تحمل إناءً من الفولاذ المقاوم للصدأ مملوءاً بالزهور والحلوى وأوراق ماليةٍ من عشرة روبيات[1]. كانت ريتا مذهولةً، فردَّتْ وهي مرتبكة: «لقد ذكَّرتُكَ صباح مساء، كنتُ أقدّم لك الشكرَ على معجزتك (pratyakṣa)». كانت تتوسل لديفاتا بأعذارَ واهيةٍ عن سلوكاتٍ لا مبرر لها؛ لكنّ تلك الأعذارَ لم تفعل غير تأجيج غضبه. فقد كان الإله قد قام قبل سنة بسلسلةٍ من التدخلات التي جلبت الازدهار الماليَّ إلى البيت. اتفق الطرفان على هذه الغاية، لكنهما اختلفا في الدفع؛ فالإله، الجائعُ دوماً، طلب وليمةً كبيرةً من أضحيةِ الماعز، لكنّ المرأةَ اعتقدت أن اهتمامَها المتواصلَ وصلواتِها سترضيه أكثر؛ لكن الإلهَ لم يكن راضياً، بل كان جائعاً.

---

(١) غيرتُ الأسماءَ في هذه المقالة حمايةً للناس الذين تكرموا بمشاركة حياتهم الخاصة معي.

■ المشكلة

يشكل هذا الخلافُ بين ريتا وأسرتها الإلهية جزءاً من نقاشٍ حادٍّ حول مشروعية الأضحية الحيوانية في ولاية هيماشال براديش الهندية الشمال غربية، وهو خلافٌ يحدث في المجال العام المحلي والوطني. يشغل هذا النقاشُ بالَ بيروقراطيّي عدّة وزاراتٍ حكوميةٍ، وهو موضوعُ نقاشٍ مشتركٍ حول الشاي (chai) والغليون (chillum) على حد سواء. إنه يفرق بين الآباء وأبنائهم، بين الآلهة وأنصارهم، فضلاً عن المسؤولين الحكوميين وناخبيهم. تُحاجّ هذه المقالة في أن النقاشَ حول مشروعية الأضحية الحيوانية يتوقف على ما أسميه عمل الدين.

كانت الممراتُ الجبليةُ شديدةَ الانحدارِ وكانت الأنهارُ العنيفةُ في الماضي تفصلُ المنطقةَ عن السهول الخصبة التابعة للبنجاب وعن الصحارى المرتفعة التابعة لمنطقة التبت الغربية، لكنّ قوةَ هذه الحواجز الطبيعية تنهار اليوم؛ إذ وصلت شبكاتُ النقلِ والاتصالات المتوسعة إلى القرى التي كانت نائيةً فيما مضى. وقد حَوَّلَ تدخُّلُ الرأسماليةِ السافرُ الأنهارَ والجبالَ إلى ربحٍ غير محقّق، كما أن الانشغالاتِ بما إذا كان الإنسان كائناً حديثاً خالصاً أو هندياً خالصاً أصبحت أكثرَ تأثيراً من أي وقت مضى. إن التحولاتِ مثيرةٌ للإعجابِ إذا ما قِسْنَاهَا بمعايير التنمية العالمية؛ فمنذ عام ١٩٨٥، تطوّر الناتجُ الداخلي الخام للولاية بمعدلٍ سنويٍّ تجاوز الـ٧ في المئة، محققاً معدلاتِ نموٍّ سنويةٍ بلغت ٨,٨ في المئة من سنة ١٩٨٥ إلى سنة ١٩٩٠. وتمّ في سنة ٢٠٠١ تزويد مجموع قرى الولاية بالكهرباء، وانتقل معدّلُ من يعرفون القراءة والكتابة من ٣١,٩٦ في المئة سنة ١٩٧١ إلى ٧٧,١٣ في المئة، وانخفض معدّلُ وفيات الأطفال بشكل كبير، وعرف عددُ العيادات والمستشفيات الصحية ارتفاعاً مهولاً[٢]. وفشل تحسينُ ظروف الحياة الأساسية حتى الآن في الإمساك بالمزيجِ المُسْكِرِ من الخوف والوفرة الذي صاحب تلك التحولات الجذرية. يكمن تحت الإحصاءات الصاعدة ونشرات الصحافة الحكومية التي تبث رسائلَ التهنئة الذاتية خليطٌ معقدٌ من أشكالِ القلقِ التي تُنتِجُ مجالاتِ اهتمامٍ أو إشكالياتٍ جديدةٍ، بينما لم يكن هناك في

---

(٢) Himachal Pradesh Planning Department, <http://hpplanning.nic.in>.

السابق سوى ردّ فعلٍ لاإراديٍّ للحس المشترك(٣). وأصبحت الممارساتُ الطقوسيةُ مثلُ أضحيةِ الماعز، تحت هذه الظروف الحديثة، مجالاً يكافح فيه الهيماشاليون من أجل تحديدِ أنفسِهم وآلهتِهم وتواريخِهم.

بينما يدافع الهيماشاليون على مشروعية الأضحية ـ الدم فوق الفاكهة، أو الداخل في مقابل الخارج ـ فإن حججَهم لا تتعلق بمجردِ أشكالِ طقسِ القربانِ الأكثرِ فعالية، بل إنهم يعرّفون أنفسَهم كأفرادٍ وأعضاءٍ في جماعة. لا تهدف هذه المقالة، التي تأخذ هذه المقدمة المنطقية مأخذ الجد، إلى إثبات ادعاءات طرفٍ ضد آخر، كما لا تهدف إلى تعبئة المعطيات التاريخية أو الاستعانة بمفاهيم مجردة مثل «الحقوق» و«القسوة» في الفصل بين ما إذا كانت الأضحية الحيوانية مشروعة أم لا. إنه يسعى بالأحرى إلى فهم أنظمةِ الحقيقةِ التي تكفل للهيمشاليين فهمَ ذاتِهم والآثارِ الجانبية لتحولاتَ أنظمة الحقيقة تلك(٤). تولي هذه المقالة أهميةً لهذه الديناميات بدلاً من التحكيم في نقاش ما، أو الترويج لأجندة معينة، أو فهرسة إنجازات التحديث، ويوضح كيف أن النقاشاتِ، مثلَ النقاش الذي جرى بين ريتا وأسرتها الإلهية، هي في آنٍ معاً نتيجةٌ ومنتجةٌ لتعريفاتٍ جديدةٍ متنافسةٍ للدين. وتسلط المقالة بذلك الضوءَ على **نتائج** إعادة التفكير في الحياة وإعادة تنظيمها في علاقتها بتصورات الدين المعاصرة(٥)؟

أُطلِقُ على إعادةِ التشكيلِ الديناميِّ للحياة عبارةَ «عمل الدين» التي أعني بها قوةَ البناءِ التي تمارسها التصوراتُ الناشئةُ (والمتنازعُ عليها) لمعنى الدين ووظيفته وأهدافه، وكذا المجهودات التي يبذلها فاعلون معينون لتحديد نطاق الدين وتعيين حدوده(٦). إن الغموضَ الإضافيَّ في عبارة «عمل الدين» يعبر

---

(٣) Michel Foucault, James D. Faubion, and Robert Hurley, *Power* (New York: New Press, 2000).

(٤) Michel Foucault and Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 107-133.

(٥) للاطلاع على مناقشات مستفيضة لهذه الفكرة، انظر:

Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York: Oxford University Press, 1997).

(٦) للتوضيح، عندما أستعمل عبارة «عمل الدين»، فإنني أقصد بها فقط مكائد الدين الخطابية؛ =

عن الطابع المعقد لتلك الدينامية. إنه يوحي بنوع من الجدلية غير القابلة للحل بين العمل الواعي لفاعلين معينين من أجل تعريف الدين من جهة، والعمل المفاهيمي الذي يتجاوز فاعليةَ أيِّ فردٍ. لذلك فإن عملَ الدين لا يختلف عن عمل الدولة كما عالجته العلومُ السياسيةُ المعاصرةُ. في كتابه الكلاسيكي حول علاقات الدولة بالمجتمع، يطرح تيموثي ميتشيل المفارقةَ الكامنةَ في قلب العِلم السياسي: فمع أن هذا العلمَ كان مخصصاً لدراسة الدولة وتفسيرها، فلا أحد استطاع أن يُعرِّف الدولة تعريفاً دقيقاً. وبينما اعترف العلماءُ منذ فترة طويلة بهذه المشكلة، سواء كمشكلة متعلقة بوظيفة النزعة الاسمية أو بالدقة المفاهيمية، فإن الجديدَ الذي جاء به ميتشيل يتمثّل في إعادة توجيه المسألة. كان الخلافُ يدور عادةً حول ما إذا كان العلماءُ يعرّفون الدولةَ في حدودٍ ضيقةٍ أم يعتقدون أن حدودَ الدولة متداخلةٌ كثيراً مع حدودِ المجتمع. فبدلاً من الدخول في هذه السجالات، نقل ميتشيل المشكلة من «الدقة المفاهيمية» (التحديد الدقيق للدولة) إلى «العملية السياسية التفصيلية التي يتم بواسطتها إنتاجُ **التمييزِ غيرِ المؤكد لكن القوي** بين الدولة والمجتمع»[٧] يقترح ميتشيل أن المنظرين تحولوا عن الاهتمام بالحدود الدقيقة للدولة إلى الاهتمام بتكوّن هذه الحدود **ونتائجها**. توسّع هذه المقالة روحَ تحليلِ ميتشيل لتشمل مقولةَ الدين من خلال التشديد على أن القوةَ المعاصرةَ للدين تكمن في الغموض الذي يكتنف تعريفَه؛ ذلك أن هذا الغموضَ - بين رغبةِ التعريفِ وقصورِ أيِّ تعريفٍ - هو محركُ عملِ الدين[٨].

في النقاش الآتي، سأقتفي أثرَ عملِ الدين من خلال سلسلةٍ من الصور

= فأنا لا أعزو أي فاعلية ميتافيزيقية إلى المفهوم أو إلى أهدافه المزعومة. إضافة إلى ذلك، إن الكلمة الأساسية التي أترجمها هنا بلفظ «دين» ليست هي الدارما المعروفة جداً. إن هذه الكلمة مستعملة على نطاق واسع في جميع أنحاء شبه القارة الهندية في مقابل الكلمة الإنكليزية religion (دين)؛ إلا أن تلك الكلمة لا تستعمل في هيماشال لمناقشة ما يحدث في المعابد وبين القرويين وآلهتهم المحليين؛ لذلك فإن العبارة الأساسية هي ديفيديفاتا سنسكرتي (devīdevatā saṇskṛti) التي تعني حرفياً «ثقافة الإله/ الإلهة».

(٧) Timothy Mitchell, «Society, Economy, and State Effect,» in: George Steinmetz, ed., *State/Culture: State- Formation after the Cultural Turn* (Ithaca, CA: Cornell University Press, 1999), p. 78 (emphasis added).

(٨) بخصوص فشل كل هذه التعريفات، انظر التحليل الثاقب لطلال أسد في: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.*

الإثنوغرافية الموجزة. سنسافر في الحكاية الأولى إلى قرية صغيرة معزولة حيث سنلتقي برجلٍ يكتشف قدرةً جديدةً على إعادة صناعة الممارسات الطقوسية وفقاً لتعريفه الإصلاحي للدين. توضح هذه الحكاية كيف أن أدباً عامّياً متزايداً حول التقاليد المحلية وكيف أن الخبراء الذين يدرسون هذا الأدبَ ويكتبونه يعيدون تشكيلَ الممارساتِ اليوميةِ للقرويين عبر أرجاء الولاية. وقد أصبح الأفرادُ الذين يجمعون هذا الأدبَ الحكَّامَ الجددَ على الأصالة الثقافية؛ إنهم هم من أصبح يقرر أكثر فأكثر ما هو مقبول وما هو محظور في المعابد والمهرجانات عبر أرجاء الولاية بدلاً من رؤساء المعابد أو وسيط الإله نفسه (غور). وباختصار، إن هذه الحكايةَ تستكشف الوظيفةَ الإبستيمولوجيةَ للدين. وفي الصورة الإثنوغرافية الثانية، سنحدد تصاعدَ الخلافِ الذي تطور من نقاشٍ صغيرٍ بين مسؤولي المعبد إلى نقاشٍ وطنيٍّ عنيفٍ. توضح هذه القصة، من بين أشياء أخرى، كيف يمكن لسجالاتٍ وطنيةٍ واسعةٍ حول الدين أن تدفع إلى تصعيد النقاشات المحلية وتغييرها. في هذه الحكاية، نلاحظ أن الطابعَ الفيروسيَّ للنقاش الوطني حول الدين يُعْدِي بسرعة النقاشَ المحليَّ الذي يعيد تشكيلَ الدوافع والأهداف والأفعال اليومية وفقاً للمعايير التي تتجاوز المحلي. إننا ندرس هنا سياسةَ عمل الدين. وفي القسم الأخير، سنقتفي أثر العمل التاريخي للدين كي نفهم بشكل أفضل كيف أثرت أفعالُ الأفراد ذوي القدرة على الإقناع (المثال الأول) وخطاباتٌ أوسعُ تتجاوز المحلي (المثال الثاني) في إنجاز وتصور مهرجانٍ خاصٍّ في كولو فالي طوال القرن الماضي.

■ إعادة تعريف السلطة في بوجارلي

كانت الطريقُ إلى بوجارلي طويلةً ومحفوفةً بالمخاطر[9]، فقد حوَّلت الأمطارُ الموسميةُ تربةَ الطريقِ الناعمةَ إلى سطحٍ زَلِقٍ مِثْلِ جليدٍ مزيَّتٍ. كنا مسافرين إلى قريةٍ نائيةٍ تقع في أحد أبعدِ وديانِ ولاية هيماشال براديش[10]. فقد شجّعنا الكثير من المؤرخين المحليين على حضورِ حفلِ ترسيمٍ (pratiṣṭā)

(٩) غيرت اسم القرية بسبب الحساسية المحتملة لطبيعة هذه الحكاية. يُطلَقُ اسم بوجارلي على كثير من قرى الهيمالايا الغربية.

(١٠) يعود ضمير الجمع «نحن» في هذه الحكاية عليّ أنا ومساعدي الذي لازمني لمدة طويلة.

سيكون «أكثرَ أصالةً من أيّ حفلٍ سبقت لنا رؤيته». وعلى الرغم من اختلافِ التقديرات، فإنهم يتوقعون عدة مئات من الأضاحي الحيوانية.

وصلنا أخيراً، في حالة من البلل والوحل والبرد، إلى مجموعة صغيرة من المنازل الموجودة في نهاية الطريق. عندما ترجلنا عن الدراجة النارية وبدأنا البحثَ عن مكان للإقامة، شعرنا بنشوة خاصة، لكنّ الصعوبات كانت قد بدأت للتو. عادةً، عندما كنا نصل إلى المستوطنات البعيدة عن السبل العادية التي يسلكها الحُجاج والسياح، كان القرويون يستقبلوننا بحماس كبير، حيث يقدمون لنا الشاي واللحم المشوي ومكاناً جافاً ننام فيه، لكنّ الناسَ الذين التقينا بهم في نهاية الطريق كانوا أقلَّ كرماً. لم يقدّموا لنا الشاي أو الماء ولا حتى مكاناً نختبئ فيه من المطر. كان أحدُ زملائي (مسؤول عن التنمية الجهوية في قسم اللغة والثقافة) الذي يعيش في شيملا قد مدّني باسم شخصٍ محليٍّ وأبلغه بزيارتنا، لكن ما إن شرعنا في البحث حتى زادت ريبَةُ القرويين فينا أكثر من السابق. قضينا الساعتين التاليتين في تفسيرِ سببِ زيارتنا للقرية ولماذا يجب عليهم أن يثقوا بنا. لم يكن السببُ هو أنهم يرتابون من الغرباء، بل كانوا يعتقدون أننا نشتغل لفائدة الحكومة، وكانوا يشكّون في أننا جئنا لجمع الضرائب أو طلب الرشوة. ولم تساعدنا حقائب الأجهزة الإلكترونية الغريبة التي كنّا نحملها في كسب ثقتهم.

وأخيراً، بعد أن أعربنا لهم عن عدم ثقتنا في مسؤولي الدولة وشاركناهم بعض المعطيات المفصّلة عن تواريخ الآلهة المحليين، تمّ تقديمنا إلى أشوك شارما الذي أخبرونا بأنه مؤرخ عظيم للوادي. إذا لم يستطع أحد مساعدتَنا، فإنه الرجل الذي سيفعل. دعانا أشوك لقضاء تلك الليلة في بيته؛ وبعد مأدبةٍ ساخنةٍ من العدس واللحم المشوي، جلسنا في مكتبه نناقش عملنا. وخلافاً لما سمعنا عنه في الشارع، كان أشوك في المقام الأول عالمَ نباتٍ وعالمَ أحياءٍ مهتماً بالخصائص الطبية للنباتات المحلية. وارتباطاً بهذا العمل، كان أشوك قد أجرى بحوثاً مع سكان القرى المجاورة، حيث جمع قصصاً حول التطبيب وممارسات طب الأعشاب. وسألته، مرتبكاً إلى حد ما، لماذا يعتقد جيرانه أنه مؤرخ للثقافة اللاهوتية (devīdevatā saṇskṛti). شرح لنا أشوك، وهو حريص على أن يبدو بمظهر الحداثة والعلم، أنه لا يؤمن بقوة الآلهة المحليين، لكنه يعتبر نفسَه رجلاً متديناً جداً؛ فقد كان

عضواً في حركة الإصلاح ردهاسوامي التي تدافع عن النزعة النباتية وممارسات الوساطة التي تهدف إلى توحيد الروح بالطاقات الصوتية الكونية (suratsabdhayoga)[١١]. أثارتني هذه الازدواجية، فسألته عن رأيه في بعض المؤرخين المعاصرين الأكثر تأثيراً في هيماشال، بمن فيهم أحد أعضاء المجلس التشريعي (MLA) لوادٍ مجاورٍ، فأقر بأنه لم يقرأ أياً من أعماله.

استيقظنا، أنا ومساعدي، باكراً في صباح اليوم التالي، وبدأنا صعودَنا نحو القرية التي تبعد مبدئياً نصف ساعة. بعد أن صعدنا جبلاً من ألفي قدم في ثلاث ساعات، لاحت لنا القريةُ في الأفق. في تلك اللحظة، عثرنا على شيء لا يقل أهمية. وصلنا إلى فتحة في الوادي. كانت هناك مدرجاتٌ وارفةٌ محفورةٌ في جدران الوادي، ولاحت بعيداً في الأفق القممُ المغطاةُ بالثلوج. استغربنا من رؤية هذه الزراعة على شكلِ مدرجات واسعة على هذا المستوى من الارتفاع (نحو ١٣٠٠٠ قدم)، وبدأت أتساءل عما إذا كانت هناك قرية كبيرة مجاورة تم حذفها من الخرائط الحكومية (وهو أمر شائع في المناطق المجاورة للصين). إلا أنني لاحظت، ونحن نقترب من الحقول، أنها لا تحتوي على الذرة أو الأرز أو القمح، كانت حقولَ ماريجوانا. كنا قد وصلنا في وقت الحصاد، وكان المحصولُ ناضجاً تماماً. ومع أن زراعةَ الماريجوانا شائعةٌ في هذه المنطقة، إلا أنها تنمو من تلقاء ذاتها أو يتم زرعها في بقع صغيرة. كان المزارعون يرعون هذه الحقول بإتقان؛ فقد كانت مسقيةً جيداً، وأُزيلَتْ النباتاتُ الذكور لمنع التلقيح وتشجيع الإناث على تطوير براعم كبيرة تنتج قنّباً هندياً ذا مفعول قوي. وكان الأطفالُ والجدّاتُ على حد سواء يعملون في الحقول، منهمكين في جني النباتات وتكديسها وفركها[١٢]. وكانت السيقانُ المكسورةُ والنباتاتُ المتعفنةُ تكسو بشكل غريب حقولاً عديدة. كانت النباتاتُ ملقاةً بشكل عشوائي كما لو قطعها خالقٌ شاردُ الذهن بيديه. وبعد مزيد من التفتيش، لاحظتُ أن هناك تدميراً نمطياً؛ فقد

(١١) Lawrence A. Babb, *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986), and Mark Juergensmeyer, *Radhasoami Reality: The Logic of a Modern Faith* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991).

(١٢) يعتقد القرويون أن أيادي الأطفال جيدة في إنتاج القنب الهندي، حيث إن راتينج النباتات [مادتها الصمغية] يلتصق بسهولة ببشرتهم الناعمة.

كانت المدرجاتُ موزعةً إلى أقسام، يدير كلَّ قسم (حسبما أفترض) عائلةٌ واحدةٌ أو مزارعٌ واحدٌ، وكانت كلُّ قطعةٍ أرضيةٍ تضمُّ على الأقل مساحةً مدمَّرةً. واقتربت في حيرة من أمري إلى بعض المزارعين بحثاً عن تفسير لذلك.

وسألتهم: «ماذا حدث هنا؟»

أجابني مزارع شاب: «جاءت الحكومة قبل أسبوع، قطعت نباتاتنا وتركتها سدى، وهددتنا بالغرامة أو السجن إن لم ندمر المحصول على الفور».

سألته: «أتعتقد أن الناس سيتوقفون عن زراعة النباتات الآن؟»

فأجابني مبتسماً: «بالطبع لا». ثم قال لي قبل أن يعود إلى عمله: «انظر حولك. ماذا بوسع الحكومة القيام به هنا؟ لا سلطة لها».

وعلى كل حال، كنت قد وصلت إلى حدود المناطق التي تراقبها الدولة. هنا، لا وجود للطرق أو المدارس أو السياح (المحليين أو غيرهم). يمكن للحكومة أن تفعل أكثر من مجرد إتلاف نباتات قليلة. لكنّ نقاشاً بين المشاركين في المهرجان سرعان ما سيبخر شعوري المندفع الذي سببه وصولي إلى نهاية المناطق التي تراقبها الحكومة الحديثة.

وصلنا إلى القرية في وقت متأخر بعد ظهر ذلك اليوم، وكان حفلُ الترسيم قد بدأ. إن مثلَ هذه المهرجانات نادرةٌ، لذلك استدعى القرويون ضيوفاً من كل أرجاء المنطقة، وأَغْرَوْهُمْ باللحم (prasād) والرقص طوال الليل (natī). كان الإلهُ الرئيس مصحوباً بإلهيْن محليين آخريْن، واقترب من القرية قادماً من أدنى الوادي، عائداً من جولة لمدة ثلاثة أيام في المعابد المجاورة. تابع الرجالُ التواءاتهم عبر المنحدرات الوعرة وهم يلعبون بقرونٍ مصنوعةٍ من النحاس الأصفر، حاملين الآلهة وهم يدخنون سجائرهم. وعندما دخلوا القرية، ذبح رئيسُ إحدى العائلات الثرية فرداً من الماعز وألقاه وسط الموكب كهدية ترحيبية.

وسرعان ما تغيرت أجواء المهرجان من أجواء الطيش والترقب إلى

أجواء التوتر والصراع[13]. لم يرحب جميعُ من في الحشد بالهدية؛ فعلى الرغم من شيوع هذا النوع من الممارسة، فقد كان هناك في الحشد أشخاصٌ اعتقدوا أن الطقسَ لم يكن ملائماً، وسرّعَ الخلافَ بإثارةِ نقاشٍ واسعٍ حول ما تبقى من طقوس المهرجان. لم يتم تنظيم الاحتفال منذ ٦٠ سنةً خلت، لذا فإن الأشخاصَ الذين سبق لهم رؤيته إما كانوا صغاراً جداً ومن ثَمَّ لا يستطيعون تذكر تفاصيله، أو إنهم مسنون اليوم لدرجة أنهم لا يستطيعون تقديم أي مساعدة[14]. اختلف المتنازعون حول جميع طقوس المهرجان، لكن أعظمَ الخلافات تمحورت حول وقت إطلاق نيران البنادق، ولحظة تقديم الماعز، ومتى وأين ينبغي تقديمُ الخنزير. لم يعرف أحدٌ النصَّ الذي يشكل مصدرَ الطقس، ولم يستطع مسؤولو المعبد تذكّرَ أي ممارسة عرفية، وكانت تصريحاتُ الآلهة أنفسهم (التي نقلها وسطاؤهم) متعارضةً. وعلى الرغم من أنه كان لكل هؤلاء الناس آراؤهم وحججهم، فلا أحد كان يمتلك سلطةَ اتخاذ قرارٍ ملزم. فمن المألوف في هذه المنطقة أن البث في النزاعات يعود إلى وسيط الإلهً أو المسؤول الحكومي (المجلس التشريعي المحلي)، غير أن القرويين المحيطين بي اتفقوا جميعاً على أن الوسيط والمسؤول الحكومي كانا مُتَحَيِّزَيْن؛ فهما لم يدركا الممارسة «الأصيلة» أو «الحقيقية»، ولم يسعيا إلا إلى تعزيز مواقعهما. بعد ساعات من السجالات العنيفة، وقد أدرك الظلامُ القريةَ، وصل أشوك مع بعض أقربائه لحضور الحفل؛ ولما لم يجد المتنازعون من يحتكمون إليه في هذا الخلاف، اتفقوا على أن أشوك هو الشخص الوحيد الذي يمكن أن يقرر في طريقة إنجاز الطقس. اتفق المتنازعون، بحكم خبرة أشوك الموضوعية، على أنه رجلٌ تقيٌّ لم تلوثه المصالحُ المحلية والحكومية التي وجهت النقاش طوال المساء[15]، فاقترح

(١٣) يحق للقراء المتشككين أن يتساءلوا ما إذا كان القرويون قد تعمّدوا الدخول في هذا الخلاف من أجل إثنوغرافيّ فضوليّ. ما يمكن لي قوله، دفاعاً عن نفسي، هو أنه لا أحد سألني رأيي من قبل، ولا أحد شرح لي مبرراتهم قبل حدوث الخلاف ولا أثناءه، كما أنه لا أحد انتبه إليّ وأنا مختلط بالضيوف. علاوة على ذلك، إن الناس الذين كانوا ربما مهتمين برد فعلي كانوا قد قضوا معي أياماً عديدةً في مهرجات أخرى في مناطق مجاورة وهم يتمتعون بحساء الماعز.

(١٤) في الواقع، إن عدد السنوات غير معروف؛ فالأشخاص الذين سبق لهم مشاهدة الطقس، والذين بلغوا اليوم عقدهم السابع أو الثامن، يختلفون على زمن تنظيمه بالضبط، حيث تتراوح تقديراتهم بين ٤٠ و١٠٠ سنة.

(١٥) للاطلاع على عرضٍ مهمٍّ لعملية إنتاج الخبراء ودورهم في التغير الاجتماعي، انظر: =

أشوك أخيراً حلاً وسطاً؛ حيث اقترح ألا يقدّم القرويون أيَّ أضاحٍ قبل حلول الظلام، لكن يمكن الشروع في إطلاق النار قبل ذلك. كان سيسمح بأضحية الخنزير، لكن المشاركين في المهرجان لم يكونوا قادرين على الانتظار[١٦].

يبرهن هذا الخلافُ وحلُّه على تطور طرقٍ جديدةٍ لتمييز الحقيقي عن الزائف وعلى بروزِ أشكالِ خبرةٍ جديدةٍ. تشير كلُّ الأدلة التاريخية المتاحة (التاريخ الشفهي، والسجلات الاستعمارية، والجذاذات النصية المتبقية، ومصادر أرشيفية الأخرى) إلى أن السلطة في القرون السابقة كانت بين يدي الآلهة المحليين وموظفيهم؛ كما تطورت خبرةُ تمييزِ الحقيقي عن الزائف في علاقةٍ بهؤلاء الآلهة. وفي العقود التي تلت استقلالَ الهند، أعاد المصلحون الزراعيون توزيعَ ملكية المعابد على الفلاحين، حيث حرموا بذلك المعابدَ من قاعدتها الاقتصادية وأجبروا الحكومة على ممارسة مراقبة أكبر على إدارة المعبد وتنظيم المهرجان. وقد أنتج هذا التحولُ في السلطة استياءً عميقاً بين جماعات المعبد المحلية وحكومة الولاية. يرى الكثيرون أن الصراع حول الإرث الثقافي يجري بين الحكومة والمسؤولين المحليين. وتوضح هذه القصة كيف يشتغل عملُ الدين غالباً بقوة أكبر تحت سطح التوترات. ذلك أن السلطةَ التي كانت سابقاً بيد المعابد المحلية والتي تسعى الدولةُ إلى احتكارها يمكنها أحياناً أن تفلت من رقابتهما معاً.

تبرهن النتيجةُ التي خرج بها هذا النقاش على حدوث انتقالٍ إلى الموضوعية المزعومة للتاريخ الإثني العامي وظهورِ فئة جديدة من الخبراء الذين يبتكرونها ويستعملونها[١٧]؛ فقد تقبّل القرويون قرارَ أشوك بوصفه قراراً

Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley, CA: University= of California Press, 2002).

(١٦) سبق لي أن حضرت جلساتِ تحكيم مماثلةٍ في مناسبات عديدة عندما كنت أسافر أو أشتغل مع مؤرخي الإثنيات والوزراء الحكوميين المكلفين بتدبير «التقاليد الثقافية» في ولاية هيماشال.

(١٧) إن لهذا التحول تشابهاً بنيوياً كبيراً مع التحول الذي صاحب تطور الدراسة الاجتماعية العلمية للدين. انظر مثلاً:

Louis K. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven, CT: Yale University Press, 2004), chaps. 6-9, and Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993).

موثوقاً به، وليس بسبب علاقته بالقرية أو الإله أو المنتدبين الحكوميين، وإنما بسبب خبرته المفترضة في الثقافة اللاهوتية لشعب هيماشال[١٨]. لا يشتغلُ عملُ الدين أحياناً من خلال الجهود «التربوية» للثوريين الثقافيين أو الأقوال المأثورة للحكومة. وأحياناً أخرى، ينزلق عبر الشقوق التي تنتجها أنظمةُ الحقيقة المتنافسة. فبينما يُعتبَرُ الغموضُ الذي يكتنف وظيفةَ أشوك مناسبةً لحل هذا الخلاف النوعي، فإن حلَّ النزاعات المحلية التي تصبح أحداثاً إعلاميةً عابرةً للحدود المحلية لا يمكن تحقيقُها بهذه السرعة والوضوح، كما تبرهن على ذلك بجلاء القصة الآتية.

■ عمل الدين والتضخيم الإعلامي

أصبحت الأضحيةُ الحيوانيةُ في الكثير من المواقع السياحية الشعبية عبر أرجاء المنطقة نقطةً لرسم الحدود الفاصلة بين الدين والدولة؛ فقد مَرَّرَ الإداريون الحكوميون قوانينَ تمنع الأضحية الحيوانية، واستند الإصلاحيون إلى تقاليدِ استبدالٍ طويلةٍ مستخرجةٍ من الأدب السنسكريتي لإضفاء المشروعية على تقديم النوايا بدلاً من الحيوانات الحية. لكن هذه الجهود لاقت مقاومةً كبيرةً جداً[١٩]. ليس من المستغرب أن يعترض الكثير من القرويين على تصور آلهة أسرهم باعتبارها تجريدات عقلية، لكنّ الأفرادَ الذين شرّعوا هذه المحظورات العامة والذين «يفرضونها» اليوم - سياسيين، ضباط شرطة، مسؤولي الولاية - هم أنفسُهم الذين يقفون ضد القضاء على طقس الأضحية الحيوانية؛ فالكثير ممن يدعون إلى القضاء على الأضحية الحيوانية بواسطة المدونات القانونية والسياسات العمومية ما زالوا يقدّمون الأضاحي في منزلهم أثناء الليل وفي أوقات الأزمات كما سنرى لاحقاً. ولا

---

(١٨) أدرس في منشورات أخرى انطلاق الأدب العامي (في منشورات مثل سوماسي، هيمبراستها، غيريراج، وفي كراسات وكتيبات قصيرة لا حصر لها) الذي كتبه مزارعون وصيادلة ومسؤولون حكوميون ومؤرخون مهنيون. انظر أطروحتي (التي تخضع الآن للتنقيح قصد نشرها):

Mark Elmore, «States of Religion: Postcolonialism, Power, and the Formation of Himachal Pradesh,» (Ph.D. Dissertation, University of California, Santa Barbara, 2005).

(١٩) بخصوص هذا الشكل من «الثقافة المضادة»، انظر:

Michel Foucault, Michel Senellart, and Arnold Ira Davidson, *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France, 1977-1978* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), lecture 8.

يرجع ذلك إلى كونهم فاسدين أخلاقياً أو جهلة، كما يقول منتقدوهم[٢٠]، بل يرجع إلى أن هذه اللحظات الاستثنائية تذوّب الحدود التي في لحظات أخرى تجعل الفاعلية الإيمانية تقتصر على الوظيفة الاجتماعية (الهوية الهيماشالية الإلزامية) أو المورد النفسي. يرجع الطابعُ الإشكاليُّ للأضحية الحيوانية المدركة على هذا النحو إلى كونها تنتهك المنعَ الأبديَّ للعنف أو إلى كونها تخدش بريقَ الهندوسية الجديدة؛ فالمشكلة تكمن في التصورات غير المناسبة لحدود الدين ومكانته ووظيفته[٢١]. وتشهد على هذا التناقض تفاعلات يومية كثيرة، من إنجاز الطقوس المحلية إلى سياسة الدولة. سنناقش هنا حادثةً حصلت مؤخراً وحظيت بتغطية إعلامية واسعة وتظل معياراً لاختبار كِلا طَرَفَي الخلاف.

منذ تسعينيات القرن العشرين، أعادت الجريدةُ اليوميةُ **أمار أوجالا** الناطقة بالهندية تشكيلَ المشهد الصحافي في شمال الهند[٢٢]؛ فقد ساعدتها مقاربتُها الجريئةُ في التسويق والتوزيع وتغطية الأخبار المحلية على أن تصبح أكثرَ الجرائد اليومية انتشاراً في جبال الهيمالايا. ويرجع نجاحُها في ولاية هيماشال بالأساس إلى علاقتها الوثيقة بالأسواق المحلية. وخلافاً لصحفٍ يوميةٍ أخرى يوجد مقرها في دلهي أو لكناو أو شانديغار، تتوفر **أمار أوجالا** على مراسلين في أبعد القرى، يرسلون حكاياتٍ وصوراً على الفور باستخدام شبكات الاتصال البدائية المتوفرة في المنطقة. إلا أن غياب صحافيين مكوَّنين محلياً أجبر **أمار أوجالا** على توظيف مراسلين من مناطق هندية أخرى. لكن هؤلاء الزوار، مثل الأنثربولوجيين المكونين في الغرب، يخطئون أحياناً في فهم الأحداث التي ينقلونها.

إن تيجبال نيغي كاتبٌ استثنائيٌّ وباحثٌ محقِّقٌ حصل بسرعة على شهرة محلية بعد أن انتقل من ولاية أوتارانشال المجاورة إلى منطقة رامبور بوشهر

---

(٢٠) بخصوص هذه الانتقادات، انظر الصفحات التحريرية لجريدتَي **أمار أوجالا** و**تربيون** (شانديغار).

(٢١) حول التاريخ الطويل لهذه المحاولات والفشل، انظر:
Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1992).

(٢٢) <http://www.amarujala.com>.

النائية. انصب اهتمامُ نيغي منذ وصوله على القضايا المحلية، وأصبح يمثل الساكنة التي أهملتها حكومة الولاية لفترة طويلة. ومع الوقت، أضحى نيغي شخصيةً عامةً شعبيةً تحظى بثقة القرويين عبر أرجاء المنطقة. إلا أنه مع خريف ٢٠٠١، بالغ نيغي كثيراً في تقدير نفوذه والشعور الشعبي.

كانت المنطقةُ تعاني الجفاف. هزلت أشجار التفاح التي تعتبر شريانَ الحياة الاقتصادية في المنطقة. فالماءُ هو كلُّ شيء في أيِّ منطقة يتحول فيها ضياعُ المحصولِ إلى مجاعة. وتشهد على ذلك بشكل كبير الشعبيةُ التي تتمتع بها الثعابين الآلهة (nāg devatās)، في المنطقة، التي تتحكم في التوقعات الجوية التي تسود في المحادثات اليومية. كان الجفافُ يهدد أكثرَ الحقولِ مردوديةً نفسها. لم يكن خبراءُ الأرصاد الجوية يتوقعون نزول المطر، وقال وسطاء الثعابين الآلهة إنهم عاجزون.

كان معبدُ بهيما كالي في قرية سراهان قد أصبح في السنوات التي سبقت الجفاف مركزَ مسارِ الحج والسياحة. كان موقعُه الجذابُ قرب السلاسل الجبلية المغطاة بالثلوج في كينناور والتبت الغربية، وكذا أشجارُ الأرز العتيقة وهندستُه المعماريةُ تضمن له مكانتَه بين الولايات التي تعتبر الوجهات السياحية الأكثر رواجاً. ووفقاً للقانون الصادر سنة ١٩٨٤ الهادف إلى القضاء على فساد المعابد وتحسين إدارة المعابد الكبيرة، أصبح معبد بهيما كالي يخضع لسلطة إدارة اللغة والثقافة في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦[٢٣]. إن هذه الإدارة هي القوة الحكومية التي تقف خلف التحديث الديني والحفاظ على الاختلاف الجهوي في الهيمالايا الغربية؛ فقد اشتغلت على إصلاح الممارسات المالية والطقوسية لأبرز معابد الولاية وموّلت جماعةً قويةً من الباحثين والكتاب لخدمة الولاية[٢٤]. واستجابة لشكاوى السياح ووزراء الحكومة الأقوياء، التقى مسؤولو قسم اللغة والثقافة مع رئيس

---

(٢٣) تعهّد قسم اللغة والثقافة بتسيير المعبد في ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦. انظر: "Schedule 1: Temples Administered under Srno Hindu Public Religious Institutions of Charitable Endowments Act, 1984,» ed. Department of Language and Culture, Internal Publication Shimla, India.

(٢٤) يخضع حالياً اثنان وعشرون معبداً لسلطة حكومة الولاية وفقاً لمقتضيات قانون المؤسسات الدينية الهندوسية للأوقاف الخيرية، ١٩٨٤. انظر: المصدر نفسه.

الوزراء، الذي سَيَّرَتْ أسرتُه معبدَ بهيما كالي طوال خمسة قرون الأخيرة، من أجل حظر الأضحية الحيوانية داخل مجمع المعبد.

كان هذا القرارُ غيرُ مسبوق، وهزّ بعنف الأسسَ المفاهيمية والعملية للمعبد. كان بجوار المعبد، الذي ربما يعود إنشاؤه إلى القرن السابع أو الثامن، منحدرٌ كبيرٌ قيل إنه بيتُ أحدِ أكثر الآلهة شراً في المنطقة، لانكارا فير[٢٥]. وعلى الرغم من شُحّ محتويات سجلات هذه المعابد[٢٦]، فإن الروايات الشفهية المعاصرة والوثائق الاستعمارية تعرّفه كمكان للأضحية البشرية خلال أوائل القرن التاسع عشر[٢٧]. وبينما ألغى البريطانيون التضحية بالبشر في المعبد[٢٨]، ظلت الأضحيةُ الحيوانيةُ ممارسةً شائعةً إلى أن سيطر عليها قسم اللغة والثقافة. وقد أغضب الحظرُ الأخيرُ سكانَ قرى بهيما كالي؛ إذ احتجوا على المسؤولين المحليين، لكنهم كانوا عاجزين أمام إغراء مداخيل السياحة. ولأنهم كانوا موزعين بين مطالب الحكومة ومطالب أهالي بهيما كالي، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى مواصلة طقوس القربان خارج المعبد وداخل بيوتهم. شرح أحدُ المزارعين المحليين المشكلة كما يأتي: «يعتقد السكانُ المحليون أنه يجب تقديمُ الأضحية الحيوانية. وبما أنه تم حظرُها هنا [في المعبد]، فإن السكانَ يمارسونها خارجه؛ إذ يذهبون إلى التلال ويقدمون الأضاحي هناك... يتوسلون الآلهةَ جلبَ المطرِ. إنهم فلاحون. كيف يمكن للفلاحين تحقيقُ النجاح [suphal = الخصب، الربح] من دون مطر؟ كيف يمكنهم ملء بطون عائلاتهم إن لم ينجحوا؟ لهذا السبب يواصلون تقديمَ الأضاحي خارج المعبد». إلا أن القرويين العاديين ليسوا وحدهم من لا يزالون ينجزون طقوس الأضحية. إن بيربادرا سينغ، الذي كان وريثَ العائلة الملكية في المنطقة ورئيسَ وزراء الولاية في الوقت الذي

---

(٢٥) يؤكد المخبرون دائماً، ولا سيما في هذا المعبد، أن هذا الإله كان في الواقع شكلاً من أشكال الإله بهيراف [تعني الرهيب بالسنسكريتية] الموجود في كل مكان والفاقد للقيمة.

(٢٦) أحرق النيباليون معظم السجلات أثناء تراجعهم على إثر هزيمتهم في أوائل القرن التاسع عشر. ويسيطر على ما تبقى من السجلات الشيخ الحالي للعائلة الملكية في المنطقة، بيربادرا سينغ.

(٢٧) R. H. Deuster and Himachal Academy of Arts, Culture and Languages, *Kanawar*, Rare Book Publication; 1 (Shimla, India: H. P. Academy of Arts, Culture, and Languages, 1996).

(٢٨) أسهم بادام ديف سينغ في تيسير هذه الإصلاحات.

اندلع فيه الخلاف، كان لا يزال يقدّم الأضاحي. وإذا كان لا أحد يعرف تصورَ سينغ لدلالة الجفاف وأسبابه، فإن معظمَ سكانِ قرية سراهان يعتقدون أن الجفاف يبرهن على أن الآلهة غير راضية على توقيف تقديم الأضاحي في مجمّع معبدها.

بعد توقّف الجفاف أخيراً في أواخر سنة ٢٠٠١، اعتبر القرويون المطرَ هديةً من الآلهة. ولأنهم كانوا مبتهجين لحظّهم الجيد وساخطين على الحكومة، خططوا لتنظيم مهرجان كبير لشكر الآلهة على بركتها؛ فنظم القرويون المهرجانَ من دون إشراف لجنة المعبد حتى لا يتعرضوا للسلطات، لكن الخبرَ انتشر بسرعة؛ ذلك أنه في اليوم المحدد، وصل المئات من القرويين - بمن فيهم مسؤولو المعبد ومديرو الولاية المحلية - مصطحبين الماعز والأكباش والخرفان والدجاج والخنازير والجواميس. ذُبِحَتْ الحيوانات، وتمتع الناس باللحم طوال اليوم. وعبّرت الآلهة عن رضاها على لسان وسطائها، وكانت آلهة أخرى غير راضية طبعاً.

نشر تيجبال نيغي في اليوم التالي على صفحات جريدة **أمار أوجالا** مقالة تحمل عنواناً بسيطاً بشكل مخادع «الأضحية الحيوانية خارج معبد بهيما كالي»[٢٩]. وعلى الرغم من أن نيغي ظلّ يدّعي الحيادَ، فإن المقالة كانت عبارةً عن انتقاداتٍ شديدةِ اللهجةِ للأضحية الحيوانية وأولئك الذين قاموا بها. ولم تدّخر المقالة أيَّ أحدٍ؛ فبعد أن تحدّثت عن مختلف الحيوانات التي تم تقديمها كأضاحٍ وعن الظروف التي جرى فيها الطقس، روت عن الحيوان الذي اعتبرته قد تعرَّض لأقسى معاملة، وهو جاموس الماء؛ فقد طارد القرويون الجاموسَ لكيلومترات قبل أن يطلقوا عليه ثلاث رصاصات ويشوهوا جثته. ويشير المؤلف، الذي صدمه هذا السلوك، إلى تواطؤ القرويين والمسؤولين الحكوميين، مُلمِّحاً إلى أن الولايةَ وافقت ضمنياً على هذه الأنشطة؛ إذ يؤكد أن الولايةَ كانت على علمٍ بطقوس الأضحية ولم تقم بأي شيء لمنعها. وختم المؤلفُ مقالته - معتقداً أنه الصوتُ العقلانيُّ الوحيدُ - بالاعتراف باستغرابه من أنه «لا أحد رفع صوته ضدّ هذا الحادث الهمجي»[٣٠].

(٢٩) Tejpal Negi, «Bhīmākālī Maṇdir Ke Bāhar Paśuoṃ Ki Bali,» *Amar Ujālā* (7 November 2001).

(٣٠) المصدر نفسه.

تسلط مقالة نيغي الضوء على وجودِ هوةٍ بين السياسات الرسمية والممارسات الفعلية لوزراء الولاية وبيروقراطييها ـ بمن فيهم رئيس الوزراء ـ الذين يتساهلون مع طقوس الأضاحي ويمارسونها معاً. ولم يفوّت قرّاؤه توجيهَ الاتهام؛ فهذه مانيكا غاندي، التي نشأت في هيماشال قبل أن تتزوج برئيس الوزراء الأول السابق سانجاي غاندي، وَجَّهَتْ رسالةً شخصيةً إلى حكومة هيماشال براديش تدين تقاعسَهم وتُحمِّلُهُمْ مسؤوليةَ هذا الحادث[٣١]. ولم يستطع مسؤولو الولاية تجاهلَ عريضتها بالنظر إلى ما تتمتع به من نفوذٍ بحكم انتمائها إلى سلالة نهرو والسلطة السياسية لمقعدها البرلماني. وكان الردُّ على الرسالة سريعاً؛ فألقت مصالحُ الولاية باللائمة على المسؤولين المحليين لشرطة سراهان الذين ترجموا إدانةَ غاندي إلى كَدَمَاتٍ على أجساد أولئك شاركوا في الاحتفال. إلا أن الكثيرَ من سكان قرية سراهان لم يعبّروا عن استعدادهم للتخلي عن مواصلة طقوس أسلافهم، وارتد الغضبُ الذي أثاره نيغري على هذا الأخير، وهو الغضب الذي تضخّم بفعل المسار الوطني الذي كان قد قطعه؛ فطالب القرويون باعتذار علني، لكن الشرطة هددتهم بالضرب وهددتهم الحكومة بالطرد. لم تكن المشكلة تتمثل في الأضاحي وإنما في المقالة التي نشرت عنها وعلى الرغم من هذه التهديدات، لم يتراجع القرويون.

تطرح مقالة نيغري ضمنياً أن أفعالَ القرويين وردودَ الفعل التي أثارتها تمثّل نظرياتٍ متنافسةً حول الفعالية الطقوسية؛ فالقرويون الذين ينجزون طقسَ القربان يعتقدون أن الدمَ المقدَّمَ يشكل جزءاً لا يتجزأ من علاقتهم ببهيما كالي، حيث يقوي علاقاتِ الرعاية المتبادلة ـ الآلهة تمنح للناس، والناس يمنحون للآلهة. ليست هذه الآلهة مفاهيم لا سبيل إلى معرفتها توجد خارج تصورات البشر وتمثُّلاتهم؛ فهي، مثلُ البشر، واقعيةٌ على نحو مسلّم به ولها رغباتٌ وحاجياتٌ، وغالباً ما يقارن القرويين قدراتِها الخاصّةَ وحاجياتِها النوعيةَ بتلك الخاصة بالأطفال أو المراهقين الأشقياء أو وزراء

(٣١) تزوجت مانيكا غاندي داخل سلالة نهرو. وأصبحت مانيكا غاندي بعد موت زوجها سانجاي غاندي سنة ١٩٨٠ قوة سياسية مهمة في بلدها؛ إذ أصبحت عضواً في مجلس الشعب (Lok Sabha) منذ عام ١٩٨٩.

الحكومة أو العجائز الحكيمات[٣٢]، وبما أنهم على دراية تامة بتواتر الجفاف والمرض والفيضانات والمجاعات، فإن معظمهم يهاب الآلهة أقل مما يهاب تذكيرهم بواجباتهم بشكل مهذّب. وببساطة، تُعَدُّ قرابينُ الدم غاياتٍ في ذاتها. إنها واقعية، إنها معاملاتٌ ماديةٌ، ولا يمكن استبدالُ جَدْيٍ بفكرة أو نية. وكما قال لي أحد القرويين، إن من يستبدل النوايا بالماعز كمن يسدد قرضاً بالابتسامات.

يقوم موقفُ نيغي، الذي سرعان ما أصبح الموقفَ السائدَ في المنطقة، على منطقٍ مختلفٍ جداً للفعالية الطقوسية. فهذه الخطاباتُ ترفض المنطقَ الماديَّ الذي تقوم عليه الأضحية الحيوانية. يعتبر نيغي وآخرون من أمثاله هذه القرابينَ أوهاماً همجيةً وخبيثةً. وكما قال لي في مناسباتٍ عديدة، ليس تقديمُ اللحم للإله سوى استراتيجيةٍ لتخفيف الشعور بالذنب وإضفاء المشروعية على الممارسات الوحشية. «من يأكل اللحم؟»، سألني نيغي؛ «ليس هو الإله، بل الناس هم من يأكلونه». ويرى أن التواصلَ بين الآلهة والبشر يحدث بين العقول والأرواح؛ ويتحقق نجاحُها أو كثافتُها بواسطة النية (saṇkalp) وليس بواسطة المواد الخشنة مثل الدم أو المال. ففي هذا السياق، وحدها النوايا لها أهمية، ولا جدوى من المبادلات المادية. وقال لي إنه ما دامت نوايا المرءِ خالصة، فإن الإلهَ سيكون راضياً - فتقديم الإخلاص الداخلي بحسن نية أكثرُ فعاليةً من تقديم اللحم من دون نوايا حسنة[٣٣].

إلا أن مثل هذه الأفكار التي تعوّض الفعلَ أو المادةَ بالعاطفة أو المعرفة لا يفهمها مطلقاً القرويون، أمثال رئيس (pradhān) معبد جاخ في وادي نهر بابّار. فرداً على سؤال يتعلق باستبدال الصلاة بالأضاحي الحيوانية، قال مرتبكاً ومهتاجاً قليلاً: «ولكن كيف سيأكل جاخ؟ إنه جائع

(٣٢) للاطلاع على مجموعة من الأمثلة، انظر:
Molu Ram Thakur, *Myths, Rituals, and Beliefs in Himachal Pradesh* (New Delhi: Indus Pub. Co., 1997).
جمعت خلال عملي الميداني القصص الأصلية لأكثر من ٥٠٠ إله التي توثق بتفصيل لهذه الظاهرة. آمل أن أنشر الكثير منها على الإنترنت في المستقبل القريب.

(٣٣) Martin Luther, *Preface to the Letter of St. Paul to the Romans* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2009), <http://www.netLibrary.com/%20urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=2009153>.

مثل القرويين في هذا المهرجان [طقس ينظم في ربيع كل سنة]. إذا لم نطعمه، سيغضب. ألم تسمع بقصص غضبه؟» لقد سبق لي سماعُ هذه القصص؛ وأقلُّ ما يقال عنها إنها مرعبة. قدّم أحدُ القرويين قبل أيام قليلة «كارثةً طبيعيةً» كنتيجةٍ لغضب جاخ؛ فعلى رأس كلِّ بضع سنين، تصطدم الغيومُ الموسمية الثقيلة بسفوح جبال الهيمالايا الشاهقة؛ وبسبب كونها مدفوعةً بهواءٍ أكثر سخونةً ومحصورةً بالجبال، تضطر هذه الغيوم إلى الارتفاع بسرعة، وعندما تنخفض درجةُ الحرارة تنفجر الغيوم بالمعنى الحرفي، متساقطة بمقدار عشرين بوصة من الأمطار في ساعة واحدة. ففي عام ١٩٩٩، حدثت عاصفةٌ أسفلَ معبدِ القرية ودمرت جسراً حديدياً جديداً ومحت معظمَ علامات الحياة البشرية في الجزء السفلي من الوادي، فأخذ وابلُ المطر معه كلَّ شيء: الطرقَ والقناطرَ التي بنتها الولاية، أطفالاً أبرياء، حقولَ الملّاك الأثرياء. وبالنسبة إلى من كان له حظٌّ كافٍ للنجاة، كان يعتبر ذلك دليلاً إعجازياً على قوة الإله وعقاباً على إهمال الطقوس.

إن هذه الصيغ المتنافسة للفعالية الطقوسية والنتائج المترتبة عليها تسلّط الضوء على بعد آخر لعمل الدين. إن مسألةَ الدين غيرُ واردةٍ بالنسبة إلى جاخ برادهان، كما أن الأسئلةَ المتعلقةَ بما إذا كان طقسٌ معينٌ طقساً دينياً أم لا غيرُ واردة؛ فهو غيرُ مهتمٍّ بتبني المعايير الأورثوذوكسية ولا بحدود ما هو هندوسي خالص أو ليس كذلك، وبالمكونات المقبولة للثقافة اللاهوتية الهيماشالية (devīdevatā saṇskṛti). إلا أنه بالنسبة إلى نيغي ولمجموعة النقاد الذين تجمعوا حوله، كانت مشروعيةُ هذه الطقوس دوماً مسألةً يجب تحديدُها فيما يخص الدين. لا يرفض نيغي ومعظمُ نقاد الأضحية الحيوانية في المنطقة وجودَ الآلهة وفعاليتَها، فهم ليسوا ملاحدة، بل إنهم يرفضون بالأحرى فكرةَ أن تكون الآلهة مثل الناس عرضةً للجوع والغضب والرشوة. إن الإلهَ بالنسبة إليهم أبعدُ من أن يتبع أهواء الحياة اليومية[٣٤]. فالجفاف والأمطار الغزيرة أحداثٌ جويةٌ تنتجها العواصف والجغرافيا وقوانين الطبيعة؛ إنها ليست دليلاً على مكائد الآلهة. ومن ثَمَّ، لا يمكن للآلهة أن تتأثر بدم

(٣٤) من الجدير الإشارة إلى أن نيغي عندما يناقش هذه المواضيع، فإنه يستعمل صيغة المفرد بهاغافان (bhagavan) بدلاً من الاسم الخاص لإله بشري أو الاسم الجماعي «آلهة وآلهات» (devīdevatā).

الأضاحي أو بأوراق من ٥٠٠ روبية. إن الإيمان هو الهدية الوحيدة التي تليق بالألوهية.

تسلّط هذه المقارباتُ المتناقضةُ لمنطقيات الطقس الضوءَ على أقوى مفاعيل عمل الدين في هيماشال المعاصرة. فالهيماشاليون يتصوّرون تفاعلاتهم مع آلهتهم المحلية والمهرجانات التي تضع معالمَ إيقاعِ السنةِ في ما يخص الدين، وبذلك فإن الأنماط المتنوعة جداً للتفاعل مع الآلهة المحلية تمّ تدميرها وتعويضها بالبساطة المغرية للإيمان (viśvās). إن التوسع السريع للإيمان بوصفه المفهومَ المركزيَّ المستعملَ لتأطير تعدد الآلهة في المنطقة ولفهم ممارستها الطقوسية، ولتمييز المنطقة عن أجزاء أخرى من جنوب آسيا، بدأ في السنوات التي تلت استقلال الهند عن الاستعمار[٣٥]. وقد انتشر هذا المفهوم بموازاة تطورين متنافسين: تنامي الإعلام الإثني وتعزيز استقلال المنطقة في إطار النظام الفدرالي الهندي. ليست هذه الترابطاتُ وليدةَ المصادفة، كما هي الحال في الكتابات والمجهودات السياسية لرئيس وزراء المنطقة الأول، ي. أس. بارمر، التي أصبح فيها الإيمانُ عملةً متداولةً. لقد انتشرت هذه التطورات إلى درجة أنه أصبح من المعتاد سماعُ القرويين يفسرون قوةَ كلِّ الطقوس وفعاليتها بمفهوم الإيمان؛ فعندما أطلبُ من القرويين أن يفسروا لي كيف يستطيع الإله طردَ الجن أو شفاءَ الأطفال من الأمراض أو تخصيبَ الحقول، تكون الإجابة الأكثر شيوعياً هي: «Yah to viśvās kī bat haiṇ». (حرفياً: «إنها مسألة إيمان»)[٣٦]. تستند هذه الصيغةُ التي تكررت كثيراً إلى غموض قوي؛ فالجملةُ تعني بالنسبة إلى بعضٍ أن إيمانَهم يمثل بشكل حرفي الفاعلَ الذي يُنْتِجُ النتيجةَ المنشودةَ، وتعني بالنسبة إلى الآخرين أن السبب المنتج للطقس يكمن خلف القدرات

(٣٥) كانت تدخلات ياشوانت سينغ بارمر حاسمة في هذا الصدد. راجع أيضاً المقتطفات التي تم جمعها في إحصاء السكان والسكنى لسنة ١٩٦١ والتي تصف أسواق ولاية هيماشال ومهرجاناتها. هذه المقتطفات الصادرة عن إداريين عبر أرجاء الولاية تعطينا فكرة جيدة عن تصور مسؤولي الولاية الناطقين بالإنكليزية لتقاليدهم. انظر:

India, Office of the Registrar General, Ram Chandra Pal Singh, and India, Superintendent of Census Operations Himachal Pradesh, *Himachal Pradesh: Fairs and Festivals* (Delhi: Manager of Publications, 1967).

(٣٦) كان هناك تطابق قوي بين من يقدّمون هذه الصياغات ورفض الأضحية الحيوانية.

الإدراكية للعقل البشري. إن الإيمان هو ملاذنا الوحيد أمام سيادة الله. كان للحضور المتزايد للإيمان في الخطابات الهيماشالية تأثيرٌ كبيرٌ على براتياكشا(*) كلِّ شيء، من إصلاح الشعائر إلى التغيير الذاتي. إلا أن هذه التحولات تبدو أكثر وضوحاً وقوةً في عملية إعادة إنتاج الهوية الهيماشالية كمثل أعلى شخصي وكأجندة معيارية موضوعة من طرف الولاية. وكما سأوضح ذلك في القسم الأخير، إن معادلةَ الإيمان والدين هي التي تسهّل إعادةَ كتابةِ المهرجانات كرموز للوحدة الجهوية. لا يبدو لنا هنا أن «الدينَ اجتماعيٌّ تماماً» كما يقول دوركايم، بل إن العملَ التاريخيَّ للدين في هيماشال يخلق موضوعاً جديداً يصبح رمزاً للاجتماعي.

■ دوركايم المُتَوْرَخ (Historicized) أو كيف يُنْتِجُ عملُ الدين الرموزَ

إن أشهر مهرجان في هيماشال براديش المعاصرة هو كولو داشاهارا. إنه واحدٌ من الأحداث الجهوية القليلة التي تحظى بتغطية إعلامية وطنية في كلّ سنة، ويأتي الناسُ من كلِّ أرجاء البلاد للمشاركة في مهرجان يعتقد البعضُ أن أصلَه يعود إلى زمن مهابهاراتا (Mahābhārata). لكنَّ البعدَ الوطنيَّ الذي يتمتع به المهرجانُ حالياً ظاهرةٌ حديثةٌ؛ فقد كان المهرجانُ قبل سبعينيات القرن العشرين احتفالاً محلياً موجهاً إلى السكان المحليين. في دراسة قديمة لهذا الطقس تعود إلى سنة ١٨٧١، يصف الكولونيل هاركورت، أحدُ أهمّ حكام المنطقة الاستعماريين الأوائل، هذا المهرجانَ كحدثٍ يدوم أسبوعاً ويجذب سبعين أو ثمانين إلهاً من وادي كولو إلى مدينة كولو للاحتفاء بأهمّ إله في الوادي وتسديد ديونهم له[(٣٧)]. يتصور هاركورت المهرجانَ كعرضٍ دوريٍّ للسلطة الملكية يُنَظَّمُ من أجل تعزيز وحدة المملكة. وعليه، فقد كان مناسبةً للملك لترسيخ الولاء في منطقةٍ تعصف بها الاختلافاتُ السياسية واللغوية والدينية؛ وليس مصادفة أن يكون أيضاً مناسبةً

(*) تعني هذه الكلمة (Pratyaksha) حرفياً ما يمكن للعين أن تدركه، أي ما هو مرئي. وتحيل الكلمة عموماً إلى ما هو حاضر، ما هو حاضر قبل العين، بمعنى داخل نطاق البصر، وما يمكن التعرف عليه بأي واحد من الحواس، الواضح، المتمايز، المباشر، الفوري، الظاهر، المادي. [المترجم].

(٣٧) A. F. P. Harcourt, *The Himalayan Districts of Kooloo, Lahoul and Spiti* (Delhi: Vivek Publishing House, 1972 [1871]).

للبريطانيين لإقامة علاقات مع الملك وتقويتها. وكما يشرح هاركورت ذلك، يجدد المهرجانُ الروابطَ الاجتماعية الهشة، ويتنبأ فيه وسطاءُ الآلهة ببركات العام القادم وصعوباته، ويتلقى القرويون التوجيه أو يسددون ديونهم. وتُختتَمُ كل هذه المعاملاتُ بتقديم الأضاحي الحيوانية. وبعد مرور عقود على دراسة هاركورت، وصف الكثير من الرحالة والإداريين والكتّاب المحليين المهرجانَ، لكنهم لم يقدموا معطياتٍ مختلفةً عن تلك التي قدمها هاركورت حول الأنشطة الطقوسية النوعية أو المعاني التي تسند إليها. لكنّ مضامينَ المهرجان ودلالاتِه بدأت تتغير في السنوات التي تلت استقلال الهند؛ ذلك أن تفكُّكَ ما تبقى من السلطة الملكية، وسلسلةً من التدابير الإصلاحية والاشتراكية، وغيابَ إدارةِ حكمٍ موحَّدةٍ خلال الفترة الممتدة بين ١٩٤٧ وستينيات القرن الماضي، كلُّها عواملُ أسهمت في تفككٍ وشيكٍ للمهرجان؛ فلم تعد سلطاتُ المعبد، بعد أن جُرِّدَتْ من عائدات أراضيها، تستطيع أن ترسل آلهتها ومرافقيها إلى المهرجان، ولم تعد العائلة الملكية تملك لا المال ولا الرغبة لتمويل رحلاتها، ولم يعد يزور ميدانَ كولو الشهير في تلك السنوات سوى الناس الذين يقيمون في المناطق المجاورة. ولم يخرج المهرجان من دائرة النسيان سوى بعد أن اعترفت حكومة الولاية الناشئة بأهمية الثقافة الدينية الجهوية لترسيخ مكانة الدولة المستقلة؛ إذ انبثق الوعي الحكومي المتزايد بأهمية الأسواق والمهرجانات من أجل تحقيق الاستقلال كمفعول جانبيٍّ للمجهودات التي بُذِلَتْ من أجل القيام بإحصاء ١٩٦١ للسكان.

شرع الإحصاء الهندي لسنة ١٩٦١ في نشر ملاحق من المعطيات الإحصائية حول «الأسواق والمهرجانات» الخاصة بكلّ ولاية. كان المسؤولون في بعض الولايات يتعاملون مع هذه المنشورات كتسلية، وسرعان ما تم نسيانُ هذه المنشورات؛ لكنّ المشروعَ أضحى في هيماشال براديش جزءاً لا يتجزأ من الكفاح من أجل الاستقلال؛ فتمَّ تشغيلُ باحثين وكتاب ومصورين فوتوغرافيين في كلّ أرجاء الولاية لجمع وتقديم أرشيفٍ رسميٍّ للكثير من أسواق المنطقة ومهرجاناتها. وكانت المنشوراتُ التي نتجت من ذلك عبارةً عن خليط من المذكرات الشخصية، والملخصات الرصينة التي تمت إعادة بنائها، واللوائح غير المعالجة، والإبداعات

الحداثية، والسجالات القومية. وعلى الرغم من تفاوت جودة ووضوح تلك المجلدات، فقد كانت تلك بالفعل أولَّ محاولةٍ قام بها الهيماشاليون لسن شريعة للممارسات الثقافية في المنطقة، وهي الشريعة التي سرعان ما تحوّلت إلى فهرس لتقييم الأصالة والتجديد معاً. واستُخدِمَتْ معطياتُ هذه التقارير في صياغة معظم السياسات الأساسية التي انتهجتها الدولة لتسيير المهرجانات. واستنسخ الباحثون والصحافيون وأصحابُ الإعلانات التفاصيلَ الوصفية للطقوس والمواكب والممارسات ورَدَّدُوهَا. فعلى الرغم من الوضع الرسمي لهذه المجلدات والوصف المتواصل للمهرجان في أدق تفاصيله، فإن الكثير من المهرجانات المعاصرة تختلف بمعطى مهم واحد عن المهرجانات الموصوفة في مجلد ١٩٦١: كانت تستبعد أو تخفي الأضحية الحيوانية.

تظهر الأضحية الحيوانية في مجلد ١٩٦١ مثل الكثير من المعطيات التفصيلية المتعلقة بالطقوس الموصوفة. ولم يُبْدِ مؤلفو المجلد أيَّ حاجةٍ إلى أشكلة الطقس أو تفسيره أو نقده أو هجائه أو الاحتفاء به كواجهة وحيدة للممارسة الطقوسية المحلية. ولعلَّ الشيءَ الأكثرَ إثارةً للانتباه في هذا المجلد هي الصور الفوتوغرافية الملونة العديدة التي تمثل الطقسَ بكلّ أطواره المختلفة؛ إذ يحتوي المجلدُ على صور الماعز التي يستعرضونها إلى المجزرة، وأعمال إطلاق النار قبل لحظات من جز رؤوسها، بل وصور الدم الموهوب إلى الآلهة. لم تكن الأضحية الحيوانية بالنسبة إلى هؤلاء المؤلفين وهيئة التحرير التي جمعت المجلد سوى واحد من مكونات الممارسة الطقوسية المحلية التي يجب تقديمُها كما تُقَدَّمُ القصصُ الأصلية للآلهة أو الرقصاتُ المحلية أو توقيتُ المهرجان والمشاركون فيه. لم يعبّر الطقس إلى الآن عن شيء آخر أكثر مما عبّر عن نفسه.

إن مجلد ١٩٦١، مثل إنتاج جميع الشرائع، جعل من الممكن تكثيفُ موادَّ مشتتةٍ في كلٍّ رسميٍّ موحَّدٍ - وهو تكثيفٌ سَهَّلَ الانتقالَ المجازيَّ بين الخاص والعام، بين أسواق ومهرجانات خاصة وما سيسمى الثقافة الدينية الهيماشالية. هكذا أصبح كلُّ سوق أو مهرجان رمزاً للمقولة التي يرتبط بها اليوم. هذه الأسواق والمهرجانات، التي تحولت إلى رموز، تضمن مكانَها

في الاحتياطي الدائم للولاية[٣٨]. هكذا إذاً، إن التفاعلات اليومية والدورية بين القرويين وآلهتهم تعني شيئاً مختلفاً عما يفعلونه[٣٩].

بينما كانت الشعائرُ المعروضةُ في مجلد ١٩٦١ تقدم معظمَ التفاعلات مع الآلهة كمعاملاتٍ عملية الهدفُ منها هو تحقيق نتيجة مرجوة (مطر، تخفيف المعاناة، رخاء عام، خلود. . . إلخ)، أصبح من الشائع اليوم تصورُ هديةٍ كعلامةٍ على الإخلاص، وتصورُ مهرجانٍ كإنجاز ثقافي[٤٠]. لقد أصبح من الممكن اليوم النظرُ إلى إلهٍ محليٍّ أو الطقسِ عموماً كرمز (pratīk) لقوى طبيعية أو نفسية أو اجتماعية[٤١].

في ١١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٨، أعلنت **غيريراج**، الجريدةُ التي تديرها الدولة، أوجَ عملِ الدين في كولو: «بعد تكوّن فيشال هيماشال [ولاية هيماشال الكاملة، ١٩٧١]، تم تهذيبُ شكلِ مهرجان كولو داشاهارا. . . وأصبح يعتبر اليوم مهرجاناً دولياً. . . وأصبح هذا المهرجان اليوم بالفعل رمزاً للمواطنة المتبادلة والوحدة المصقولة للولاية»[٤٢]. كيف تم تهذيب المهرجان؟ اعترافاً بالأهمية الاستراتيجية لمهرجان كولو داشاهارا

---

(٣٨) Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated by William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977).

(٣٩) إن الكلمة الهندية الأكثر شيوعاً التي تطلق في هيماشال على الطقوس هي ريتي - ريفاج (rītī-rivāj)، التي يسند إليها ماكغريغور معاني «الأعراف، التقاليد، الأساليب؛ المراعاة». كما يشار إليها عادة بالكلمة المختصر «ريفاج» التي تعني: «(١) الشيوع، الحدوث المعتاد؛ (٢) العادة، الممارسة». انظر:

R. S. McGregor, *The Oxford Hindi-English Dictionary* (New Delhi: Oxford University Press, 1993), pp. 865-866.

(٤٠) إن الدليل الأكثر إثارة للاهتمام على هذه التحولات مستمد من حوليات كتّاب المنطقة العاميين المحفوظة في **سوماسي** و**غيريراج** و**هيمبراستها**.

(٤١) ليس التغيير نتيجة للحداثة والاستعمار فقط؛ إذ سبق أن حدث في أزمنة أخرى في جنوب آسيا. وأهم هذه الحالات هي إضفاء الطابع الدلالي على الطقوس التي جرت في كشمير مع صياغة التقليد الباطني الهندوسي (Hindu Tantra) على يد الفيلسوف الماهر أبهينافاغوبتا (Abhinavagupta). انظر:

Alexis Sanderson, «Purity and Power among the Brahmans of Kashmir,» in: S. Collins and S. Lukes M. Carrithers, eds., *The Category of the Person* (Cambridge, MA: Oxford University Press, 1985), pp. 190-216, and Alexis Sanderson, «Meaning in Tantric Ritual,» in: Anne-Marie Blondeau and Kristopher Schipper, eds., *Essais Sur Le Rituel, Iii* (Louvain: Peeters, 1995), pp. 15-96.

(٤٢) «Bhāvātmak Ekatā Kā Pratīk Kullū Daśaharā,» *Girirāj* (11 October 1978).

ومهرجانات مماثلة، وسّعتْ حكومةُ الولاية من دعمها لقسم اللغة والثقافة، وتعهدت بدعم تنقلات الآلهة والوفود المرافقة لها إلى المهرجان. وعندما وفرت التمويلَ للمهرجان، أَلْحَقَتْ بالمهرجان التقليدي سلسلةً من التغييرات المهمة؛ حيث تمّ إلغاءُ الأضحية الخماسية المركزية التي ظلت عبر أجيالٍ تزعج الهندوسَ الأورثوذوكسيين والمسافرين الحساسين أمثال بينيلوب شيتوود[٤٣]. وتولّت الإدارةُ الحكوميةُ التحكمَ في تنظيم الكثير من المهرجانات وتوقيتها وتمويلها؛ فقد غيرت توقيتَ انعقادها ليحل مباشرة بعد الاحتفالات الوطنية التي تحتفي بانتصار راما على رافانا[*]. وفي الأخير بدأت تروّج للمهرجان كجزء من استراتيجيتها التنموية للسياحة. وسرعان ما تحوّل المهرجان بعد هذه التغييرات إلى مشهد للوحدة الجهوية.

إذا كان المهرجانُ يستقطب اليوم مئاتِ الآلهة، فإن معظمها أصبحت مجرد متفرجة؛ فالمشاركون في المهرجان لم يعودوا بحاجة إلى تكهّنات الآلهة بالمستقبل أو شفاء الأطفال أو حلّ النزاعات، والوسطاء الذين كانوا من قبل يتحدثون باسم الإله أصبحوا واحداً من عروض المهرجان المخصصة للتسلية، ولم يعد القرويون والزوار في حاجة إلى تقديم الماعز والخنازير لآلهتهم، وإنما يأتون فقط للاستمتاع بالوحدة الثقافية. فبعد أن أصبح المهرجان اليوم «رمزاً للثقافة القديمة»، بحسب تعبير مقالة أخرى في جريدة **غيريراج**، فإن المشاركين يأتون فقط ليشهدوا على دين هيماشال القديم (devīdevatā sanskṛti). إن القول بأن عمليةَ الترميزِ أصبحت ممكنةً اليوم فقط لا يعني القولَ بأن الطقوسَ كانت في الماضي خاليةً من المعنى أو أنها لا تقوم بوظيفة اجتماعية، بل إن الفرق يتجسد اليوم في أن العملَ من الدرجة الثانية الذي يربط الطقسَ بفكرةٍ مجردةٍ أكبر أصبح جزءاً لا يتجزأ من الطقس نفسه؛ فعندما يشارك المرءُ اليوم في مهرجان كولو، فإنه يشارك في أفضلِ مثالٍ عن دين هيماشال القديم. فالأغلبيةُ العظمى من الناس الذين يحضرون المهرجان في الوقت الحالي لا يذهبون إليه لطرح سؤال على الإله أو لعلاج أطفالهم، بل يذهبون للمشاركة في الدين الهيماشالي. يشتغلُ عملُ الدين هنا

(٤٣) Penelope Chetwode, *Kulu: The End of the Habitable World* (New Delhi: Times Books International, 1989).

(*) هذا الانتصار يرمز عند الهندوس إلى انتصار الخير على الشر [المترجم].

من خلال تجريدِ الممارسات المحلية من خصوصيتها وإعادة تعريف منطق المهرجان وهدفه. ومن باب السخرية أن المهرجان، كي يصبح نموذجاً لدين هيماشال الفريد، تحوّل إلى حشد تنظمه الدولةُ لا يختلف عن الحشود العديدة الأخرى في ماديا براديش أو تاميل نادو.

■ تأتي النهاية دائماً مبكّرة جداً

إن هذه المقالة، التي تتبنى تصوراً ديناميًا وذا طابع تاريخي لعمل الدين، تؤكد فكرةَ أن الكثيرَ من الصخب الذي علا مؤخراً حول «الدين الشعبي» وتعريف الدين في غير محله[٤٤]؛ ذلك أن النقاشات حول اختفاء الدين أو عودته تستعمل تصوراتٍ للدين غيرَ متبصرة؛ إذ تفترض عادةً أن الدينَ شيءٌ شفافٌ (كلٌّ واحدٍ يعرف الدينَ عندما يراه)، وتجعل منه في الدول القومية الحديثة مجردَ مسألةِ تعيينِ حدوده بشكل صحيح[٤٥]. بيد أن هذه المقالة تنطلق من نقطة مختلفة، فهو لا يقول فقط إن الحدودَ الفاصلةَ بين الدين وأغياره (its others) مشروطةٌ تاريخياً وإنها لم تكن ثابتة أبداً، بل إنه يؤكد، وهذا أمر أكثر أهمية، أن تلك الحدودَ تتطور في علاقةٍ بأنظمةِ حقيقةٍ وآفاقِ تَعَقُّلٍ خاصة. إن التفاوضَ حول هذه الحدود في ارتباطٍ بأنظمة الحقيقة المتغيرة هو ما يُشَكِّلُ عملَ الدين. وانطلاقاً من هذا المنظور، لا يقتصر عملُ مؤرخ الأديان على توضيح أن الدينَ يكتسي أشكالاً مختلفةً في أماكنَ وأزمنةٍ مختلفةٍ، بل يتمثل عملُه أيضاً في دراسة العملية الدينامية التي يصبح الدينُ داخلها قابلاً للقراءة، والتي يصبح من خلالها موضوعاً يجب الحفاظُ عليه أو استئصاله أو تجاهله. ليست مشكلةُ الدين بالنسبة إلينا مشكلةَ دقةٍ مفاهيميةٍ أو استخراج جوهرِ الدينِ بغرض عزله عن أولئك الذين يحطون من قدره أو طرده من الحداثة العلمانية؛ بل إن المشكلةَ التي أدرسها تتعلق

---

(٤٤) انظر على سبيل المثال: Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (New York: Knopf, 2007), and Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2000).

(٤٥) بخصوص أمثلة على هذا التوجه، انظر:
Ashis Nandy, «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 321-344, and T. N. Madan, «Secularism in Its Place,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi: Oxford University Press, 1998), pp. 297-320.

بتحديد أنظمة الحقيقة وعملها الاستراتيجي والسياسة (ومن ثَمَّ أساليب التكوّن والضبط الفردية والجماعية) التي تضفي عليها المشروعية. ليست هذه المقالة مشروعاً ميتافيزيقياً أو أنطولوجياً، بل هو مشروعٌ يمكن أن نطلق عليه، تبعاً للفيلسوف إيان هاكينغ، الأنطولوجيا التاريخية للدين[٤٦].

آمل أن يكون قد أصبح الآن واضحاً أن هذا التحليل ليس ممارسةً تهدف إلى تعزيز دعائم التعددية الثقافية؛ ذلك أن مناقشةَ الأضحية الحيوانية وما تستتبعه من عملياتِ بناءِ الدين والهوية والتاريخ والحوكمة لا تكتسي أهميتَها بفعل اختلافها عن نوعٍ من الخيال المعياري حول العلمانية الأنوارية الأورو - أمريكية؛ بل إن هذه المناقشةَ مهمةٌ لأنها، عندما تُقرَأُ بالطريقة التي اقترحتُها آنفاً، تزعزع الأسسَ التي تقوم عليها نقاشاتُ العلمانية والحداثة والسيطرة الأوروبية. وعندما وَضَعْتُ عملياتِ تَشَكُّلِ الحدودِ بين الدين وأغياره كإنجازاتٍ وليس كوصفاتٍ جاهزةٍ، في مكانٍ «يوجد خارج الخارطة» بشكل حرفي، فإنني كنتُ آمل أن أبتعد عن أنظمةِ الحقيقةِ التي نتبناها في رفض العلمانية أو اعتناقها. وأعتقد أن هذه المقاربة تقدم مؤشراً لحلِّ أحجيةِ «الدين الحديث».

(٤٦) Ian Hacking, *Historical Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

الفصل الحادي عشر

صناعة الدين وإخفاقاتها: تحويل الأديرة إلى مدارس وتحويل البوذية إلى دين في بورما المستعمَرة

أليسيا تورنر

إذا كان من الممكن القيام بأي شيء لتشجيع الرهبان على أن يهتموا أكثر بالتربية العلمانية، وهو الشيء الذي بإمكانهم القيام به بسهولة من دون أن يتعارض مع واجباتهم الدينية، فستتوفر بورما على نظام تعليم عمومي لا يوجد مثيله في أي مكان في الشرق.

تقرير عن التعليم العمومي
في بورما سنة ١٩١٢ ـ ١٩١٣

أصبح المشروعُ التاريخيُّ لصناعة الدين تكنولوجيا أساسيةً للسلطة الاستعمارية؛ فقد استُخدِمَتْ في احتواء تعددِ الخطابات الطقوسية والكوسمولوجية وما فوق الطبيعية التي صادفها الأوروبيون في مقولةِ دينٍ خاضعةٍ لنظامٍ صارمٍ وذاتِ حدودٍ واضحةٍ. هكذا، كان الإنتاجُ الاستعماريُّ للدين يتعلقُ بتغييرِ الأساليب الخطيرة المحتملة التي تشتغل بها تلك الخطاباتُ في العالم، بقدر ما كان يدرب رعاياه المستعمَرين داخل الحدود المفاهيمية التي تنظم الحياة المعاصرة. إلا أن الدينَ لم ينجح دائماً كتكنولوجيا تنظيمية استعمارية، وذلك حتى في تلك الأماكن التي تبدو فيها الخطاباتُ التي يسعى إلى تقييدها مألوفةً جداً؛ إذ نادراً ما تُرجِمَتْ الخطاباتُ الدينيةُ المحليةُ إلى المقولات الكلية الجديدة المتمثّلة في الديني والعلماني. إن موقعَ الهيمنةِ الذي شغلته مقولةُ الدينِ اسْتُخْدِمَ لتعتيم هذه اللحظات التاريخية التي فشلت فيها المجهوداتُ التي بُذِلَتْ من أجل جعلِ الخطابات المحلية تستجيبُ لمقولة الدين. يوفر الاهتمامُ بهذه الإخفاقاتِ مناسبةً لدراسة

التحديات العميقة التي تواجهها صناعة الدين بفعل وجهات نظر أولئك الذين يعارضونها على أرض الواقع.

تعتبر بورما البوذية الاستعمارية بالخصوص مكاناً خصباً للنظر في توقّعات مقولة الدين، ليس فقط نظراً إلى أن البوذيةَ كانت عنصراً جوهرياً في بناء مفهوم الأديان العالمية في الخطاب الأوروبي، وإنما أيضاً نظراً لأن الكثيرين كانوا يتصورون البوذيةَ في ذلك الوقت ديناً حديثاً على نحو خاص، خالٍ من الخرافة والطقوس وقائماً على الأخلاق والمذاهب النصية القديمة[١]. وفقاً لهذه الرؤية، كان يُفتَرَضُ أن البوذية تتطلب أقلَّ تغييرٍ لتصبح ديناً حديثاً تماماً، نظراً إلى أنها احتفظت بأصدق مكونات الدين الجوهرية وبأقل حجم من التراكمات التي تُفسِدُ الدينَ. يعني ذلك أن الأوروبيين كانوا أكثر ميلاً إلى أن يروا في البوذية ما كانوا يتوقعونه من الدين وأصيبوا بالارتباك عندما تعارضت الممارسةُ البوذيةُ مع توقعاتهم.

وكما يقول أرفيند مانداير في مساهمته في هذا الكتاب، كان النظامُ التعليميُّ الاستعماريُّ وتأسيسُ المدرسة العمومية البريطانية على الخصوص أداةً جوهريةً لصناعة الدين في الهند البريطانية. فقد أوضحت دراساتٌ حديثةٌ، ولا سيما عملُ غوري فيسواناثان، كيف استُخدِمَ التعليمُ الاستعماري في بناء النخبِ الهنديةِ داخل إطارِ مقولاتِ الحداثةِ الاستعمارية[٢]. لا تُستَثْنَى بورما، التي ظلت جزءاً من الهند البريطانية إلى سنة ١٩٣٥، من هذا التاريخ، واستطاعت صناعةُ الدين أن تؤثر أكثرَ في النخبة البورمية من خلال فرعٍ من النظام التعليمي الاستعماري، وهي المدارس البوذية البريطانية - العمومية. لكن المسؤولين الاستعماريين في بورما، وهي مقاطعةٌ على هامش الإمبراطورية الهندية البريطانية، جادلوا بأن المشاريعَ التي وُضِعَتْ لشبه القارة الهندية لم تكن دائماً الأنسبَ للسياق البورمي. وعندما تمَّ تكييفُ السياسات

(١) Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988); Donald S. Lopez, *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), and Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005).

(٢) Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Social Foundations of Aesthetic Forms Series (New York: Columbia University Press, 1989).

التعليمية في بورما، فإن المشروعَ الذي سعى إلى الإشراك المباشر للمؤسسات المحلية وإصلاح المشهد المفاهيمي وفقاً لتصورٍ محدودٍ للدين فشلَ في محاولته تشكيلَ الفكرِ والممارسةِ البورميَّيْن.

جاء الدافعُ إلى إنشاءِ نظامٍ تعليميٍّ استعماريٍّ من خارج بورما تنفيذاً لتوجيهات رؤساء الإدارة الاستعمارية في الهند. فعلى الرغم من أنه كان يوجد في الإقليم قبل عام ١٨٦٠ عددٌ صغير من المدارس التبشيرية والحكومية، فإن المسؤولين المحليين لم يركزوا على التعليم، ويرجع ذلك جزئياً إلى أن الأديرة البوذية، التي أضيفت إليها أقسام تديرها هيئاتٌ غير دينية، كانت تقدّم مساهمةً كبيرةً في محو الأمية بحسب تقدير المسؤولين الاستعماريين. وعندما تمَّ فرضُ مطلبِ التعليم الاستعماري في ستينيات القرن التاسع عشر، اختار المسؤولون الاستعماريون إشراكَ الأديرةِ وأعطَوْها شكلَ نظام تعليم أوليٍّ شبهِ عالميٍّ ستقوم الدولة بتنظيمه على نحو غير مضبوط. هكذا كان على الأديرة البوذية أن تصبح العمودَ الفقريَّ للمدارس العمومية التي سيتم استكمالُها بالمدارس الحكومية والتبشيرية والمدارس العمومية البريطانية. ومع أن هذه الخطة حافظت على جذبِ ودعم جيلٍ من المسؤولين التربويين، فإنها أدت إلى نتائج عكسية؛ فعلى الرغم من سعيها إلى تعزيز تعليم الأديرة وفقاً لأهداف الحكومة، فقد خلقت الظروفَ التي ازدهرت فيها مدارسُ القرى والتبشير، حيث جنّبت الأديرةَ الإقبالَ عليها والتأثيرَ فيها. علاوة على ذلك، إن الأهداف الأيديولوجية الواضحة إلى حد ما التي كانت تسعى الخطةُ إلى تحقيقها، أي البرهنة على تناغم المثل العليا البوذية والمثل العليا الاستعمارية كما بناه مفهوم الدين، أنتجتْ مقاومةً متطورةً لدى الرهبان البوذيين الذين اعتبروا صناعةَ الدينِ خطراً على بوذا ساسانا أو نظام بوذا الديني.

لم يؤثر مشروعُ صناعةِ الدين لاحقاً في مشروع الحكومة، وإنما في ردِّ فعلِ النخب البوذية على التأثير المتنامي للمبشرين والمدارس العمومية التابعة للحكومة البريطانية. ودفاعاً عن البوذية التي أصبحت تعتبر آنذاك ديناً، أسّسَ البورميون المدارسَ البوذيةَ العمومية ـ البريطانية[٣]. إلا أن هذه الطريقَ

(٣) Alicia Turner, «Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma, 1885-1920,» (Ph.D. Dissertation University of Chicago, 2009), chap. 3.

المسودَة التاريخيَّة المبكرَة - أي محاولات الحكومة إشراك الأديرة - تسلط الضوءَ على تقنياتِ وطموحاتِ صناعة الدين الاستعمارية ومحدودية انتشارها. فالمجهودات التي بُذِلَتْ لتشكيل البوذية باعتبارها ديناً من خلال مدارس الأديرة فشلت نظراً إلى أنها، كما يقول الرهبان، تمثل تهديداً كبيراً لمشروع الحفاظ على تعاليم بوذا.

■ الانبهار الأوروبي بالتعليم ومحو الأمية في بورما

يتصور البريطانيون البورميين أشخاصاً ذوي مستويات تعليمية عليا، وهي خاصيةٌ خولتهم مكانةً متميزةً في الخطاب بوصفهم بنوا التعليمَ ومحوَ الأميةِ بالخصوص كعلامةٍ على الحضارة والحداثة. إن واحداً من أهم مظاهر الحياة البورمية الذي أثار إعجاب الملاحظين الأوروبيين في نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر هو عموميةُ القدرةِ على القراءة والكتابة؛ فقد كان المستكشفون والدبلوماسيون والمبشرون الأوروبيون مندهشين باستمرار من أن جميع الرجال ومعظم النساء، من كلّ الطبقات الاجتماعية، كانوا يعرفون القراءة والكتابة؛ إذ لاحظ ميكائيل سايمس سنة ١٧٩٥ أن «معرفةَ الحروفِ كانت منتشرةً على نطاق واسع، وأنه لم يكن هناك عاملُ ميكانيكا واحدٌ لا يعرف القراءة والكتابة باللغة العامية، وأن عدداً قليلاً من الفلاحين والمُجَدِّفِين السوقيين (الذين يشكلون عادةً الطبقة الأكثر أمية) كانوا لا يعرفونهما»[٤]. هكذا كانت فكرة البورميين المتعلمين مكوّناً أساسياً لصورة بورما لدى الأوروبيين الأوائل.

يرجع الغيابُ الكليُّ للأمية، بحسب الملاحظين الأوروبيين، إلى مؤسسةِ ديرِ القرية التي يُرسَلُ إليها جميعُ الأولاد الصغار لتلقي التعليم الأولي للقراءة والكتابة والنصوص الأساسية المكتوبة بالبالية (Pali)[*]، وذلك قبل ترسيمهم كرهبان مبتدئين. كانت ضرورةُ الاستعداد لحمل الرداء من أجل شرفِ أسرهم تعني أن هذا النظامَ كان يلقّن التعليمَ لكلّ البورميين الذكور تقريباً.

---

(٤) Michael Symes, *An Account of an Embassy to the Kingdom of Ava: Sent by the Governor-General of India, in the Year 1795* (London: W. Bulmer and Co., 1800), p. 123.

(*) لغة هندية مرتبطة بالسنسكريتية، كتبت بها نصوص تيرافادا البوذية المقدسة. وقد انتشرت هذه اللغة في شمالي الهند بين القرنين الخامس والثاني قبل الميلاد [المترجم].

كان عددٌ قليلٌ من الأولاد يستمرون في استكمال تعليمهم بعد انتهاء فترة الترسيم الأولية القصيرة، لذلك كان هذا النظامُ قد أنتج عند وصول البريطانيين أهمَّ ساكنةٍ متعلمةٍ في المستعمرات البريطانية.

أصبحت مناقشاتُ التعليم البورمي ومدارسِ الأديرة موضوعاً شائعاً في تقارير المسافرين ومذكرات المستعمرين التي ينشرونها عند عودتهم إلى بلدانهم. كانت كلُّ التقارير تقريباً التي نُشِرَتْ حول بورما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تتضمن بضعَ صفحات عن التعليم، وكانت أكثرُها شهرةً تلك التي تخصص فصولاً بكاملها لهذا الموضوع(٥). كانت فكرةُ محو الأمية شبهِ الشاملِ متجذرةٌ بعمقٍ في وعي الأوروبيين في بورما بأنها تفوق نمطَ المعرفة الاستعمارية المتطور جداً ـ إحصاء السكان(٦)؛ فقد أظهرت نتائجُ أوّل إحصاءٍ للسكان الذي أجرته بريطانيا في بورما سنة ١٨٧٢ أن ٢٤,٣٧ في المئة من الذكور و١,٣٧ في المئة من الإناث كانوا يعرفون القراءة والكتابة(٧). وعلى الرغم من أن هذه الأرقام تفوق بكثير أرقامَ باقي مناطق الهند البريطانية، ظلّ المشرفون على الإحصاء أنفسُهم يشككون في دقتها، حيث لاحظوا من خلال تجاربهم الشخصية أنه من النادر أن تصادف رجلاً بورمياً لا يعرف القراءة والكتابة، مثلما شككوا في دقة مناهجهم العلمية في الإحصاء؛ إذ خصص إحصاءُ ١٨٧٢ صفحتين كاملتين لعرضِ محاولة التوافق حول الأسباب التي جعلتهم يصلون إلى ما اعتبره المؤلفون أرقاماً خاطئة، فطرحوا فكرةَ تواضع البورميين في الحديث عن إنجازاتهم التعليمية، وتهاوُن مديري المقاطعاتِ في طرح الأسئلة، لكنهم لم يشككوا أبداً في دقة المعرفة التي تلقاها البورميون كثقافة، وفي قيمة تعليمهم.

وسرعان ما اعتبر البريطانيون أن نظام التعليمَ في الأديرة متفوقٌ على أيِّ

---

(٥) تشمل هذه التقارير: James George Scott, *The Burman, His Life and Notions* (New York: Norton and Co., 1963 [1882]), chap. 2; H. Fielding Hall, *The Soul of a People*, 4th ed. (London: Macmillan and Co., 1913 [1898]), chap. 11, and Albert Fytche, *Burma Past and Present* (London: C. K. Paul and Co., 1878), vol. 2, appendix G.

(٦) Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

(٧) *Report on the Census of British Burma Taken in August 1872* (Rangoon: Government Press, 1875), pp. 24-25.

نظام آخر في المستعمرات. كانت بورما «واحدةً من أكثر أراضي الشرق إلماماً بالقراءة والكتابة»، وهي مقارنةٌ يمكن استعمالُها في الآن نفسه للثناء على الحضارة البورمية ولتبريرِ بذلِ مزيدٍ من الجهود لنقل الحضارة إلى أي مكان في الهند[٨]. لم يقتصر هذا الانبهارُ بمحو الأمية الواسع على المقارنة بالمستعمرات الأخرى؛ فالملاحظون كانوا يقارنون النظامَ البورمي بشكلٍ إيجابيٍّ مع الأنظمة التعليمية في أوروبا. يذكر هنري غوجر (H. Gouger) عندما كان في ماندلاي في عشرينيات القرن التاسع عشر كيف شعر بأن «جزءاً كبيراً من الناس العاديين كانوا يعرفون القراءة والكتابة في بورما أكثر مما كان يعرف أفرادُ الطبقات المماثلة في بلدنا»[٩]. وكتب جون فورنيفال (J.S. Furnivall) في ثلاثينيات القرن العشرين، مصححاً بعض الادعاءات السابقة، أن «المفوضية الإنكليزية الأولى نقلت قبل مئة سنة أن كلَّ فردٍ تقريباً كان يعرف القراءة والكتابة؛ وعلى الرغم من أن هذا التقرير كان يشوبه نوعٌ من المغالاة، فإن نسبةَ السكان في بورما الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة آنذاك تفوق نسبةَ نظرائهم في إنكلترا»[١٠]. إن معدلاتِ محو الأمية الحقيقية لا تهم أهدافنا بقدر ما يهمنا التصورُ الدائمُ لها، نظراً إلى أن التصورات المتنافسة لمحو الأمية والدين تكمن في قلب الصراع حول السياسة التعليمية.

وسرعان ما تحول التعليمُ إلى قيمةٍ أساسيةٍ بالنسبة إلى المجتمع الفكتوري، أي إلى قيمةٍ تدخل في صميم واجبات نقل الحضارة إلى مستعمراته وإلى طبقاته الدنيا الإنكليزية. تعود نشأةُ نظام التعليم الابتدائي الجماهيري في إنكلترا إلى مدارس الأحد والمدارس الخيرية التي تأسست في مطلع القرن التاسع عشر لتعليم الأطفال الفقراء قراءةَ الإنجيل وللحدّ من مخاطر الفجور والجريمة بين الطبقات الجديدة من الشباب الفقير في المناطق الحضرية[١١]. ومع تقدّم القرن التاسع عشر، نشأ إجماعٌ على أن التعليمَ -

---

(٨) Kenneth J. Saunders, *Buddhism in the Modern World* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1922), pp. 3-4.

(٩) Henry Gouger, *Two Years Imprisonment in Burma (1824-26)*, edited by Guy Lubeigt, Burma Historical Reprint Series (Bangkok: White Lotus, 2002 [1860]), p. 22.

(١٠) John S. Furnivall, *An Introduction to the Political Economy of Burma* (Rangoon: Burma Book Club Ltd., 1931), p. x.

(١١) Phillip McCann, «Popular Education, Socialization and Social Control: Spitalfields 1812-1824,» in: Phillip McCann, ed., *Popular Education and Socialization in the Nineteenth* =

ومحو الأمية على وجه الخصوص - كانا أساسيْن لإصلاح أخلاق الفرد وللتنظيم السليم للمجتمع. كان إحداثُ نظام التعليم الابتدائي في إنكلترا يدخل في مشروع التحكم في العقول وخلق مسؤوليةٍ جديدةٍ للدولة فيما يتعلق بالتنمية الذاتية للشعب(١٢). وتعتبر التوترات التي نشأت بين السلطة الكنسية والدولة الراعية للتعليم الابتدائي مثالاً أولاً على ابتكارِ مقولةِ دينٍ جاءت نتيجةً غيرَ متوقعةٍ للمجتمع العلماني. لم يكن الأمرُ يتعلق بتقلص سلطة الدين ودور الكنيسة في المجتمع، وإنما بمطلب خلق المجتمع العلماني الذي أنتج بدوره الدينَ كمقولةِ تجربةٍ وخطابٍ جديدةٍ مستقلةٍ عن القلق المشروع للدولة حول شرط المجتمع(١٣). إن الابتكارَ التدريجيَّ لنظام التعليم الابتدائي والتوتراتِ المتعلقة بسيطرة الدولة أو الكنيسة تكشف عن واقع أن هذه القضايا والمقولات كانت تشكّلُ أولويةً لدى البريطانيين عندما اكتشفوا النظام التعليميّ البورمي.

على الرغم من ذلك، تطوّر النظام التعليمي في إنكلترا في القرن التاسع عشر بشكل غير متساوٍ، مع خليطٍ من المدارس والأنظمة التعليمية المختلفة المخصصة لطبقات مختلفة وتمويلِ الدولة للمدارس التي تديرها الجمعيات المسيحية. ولم تحاول الدولةُ إحداثَ نظام تعليمٍ ابتدائي موحَّدٍ إلا في نهاية القرن التاسع عشر. وفي هذا السياق، لَم يكُن جورج براون (G. Brown) مغالياً عندما ادّعى أنه «لَأَمْرٌ لافتٌ للنظر أن يكون للبورميين تعليمٌ موحَّدٌ من هذا النوع قبل أن يوجد شيءٌ من هذا القبيل في أيِّ بلدٍ أوروبيٍّ بوقت طويل»(١٤). إن هؤلاء الذين كانوا يطالبون في بلدانهم بنظامٍ حرٍّ وموحدٍ

Century (London: Methuen and Co., 1977), pp. 1-40, and W. B. Stephens, *Education in Britain,= 1750-1914* (New York: St. Martin's Press, 1998), chap. 1.

(١٢) Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991).

(١٣) Talal Asad: «The Construction of Religion as an Anthropological Category,» in: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 27-54, and «Religion, Nation-State, Secularism,» in: Peter van der Veer and Harmut Lehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 178-193.

(١٤) George E. R. Grant Brown, *Burma as I Saw It, 1889-1917, with a Chapter on Recent Events* (New York: Frederick A. Stokes Co., 1925), p. 90.

للتعليم الابتدائي كانوا يُعتبَرون أكثرَ الناسِ تقدميةً. واكتشف البريطانيون هنا باستغراب ثقافةً تفوّقت على إنكلترا نفسَها فيما يتعلق بهذا المؤشر الحضاري.

انطلاقاً من وجهة نظر البريطانيين، كان البورميون قد أنجزوا أحدَ الأهداف الرئيسة للدولة الحديثة وثبةً عظيمةً نحو تقدم المجتمع. فقد برهن البورميون على أنهم فهموا الدور الرئيس الذي يؤديه محوُ الأمية في التنمية البشرية والضبطِ الأخلاقي للمجتمع، وأنهم قاموا بذلك بواسطة المؤسسات الدينية بطرق شبيهة بتلك التي تحقّق تقدماً في بريطانيا. ولم يكن على المسؤولين الاستعماريين في تلك اللحظة سوى أن يعلّموهم التنظيمَ السليمَ لإنجازاتهم وأن يقدّموا لهم خبرتهم في جعل نظامهم التعليمي أكثرَ فعالية ومردودية.

■ التعليم ومحو الأمية في الدير: كلُّ حرفٍ يساوي باغودا (Pagoda)(*)

كان الديرُ قبل الاستعمار البريطاني المصدرَ الأولَ للتعليم في بورما، حيث كان يُعلِّمُ القراءة والكتابة والتلاوات البالية والبورمية لكل أولاد القرية قبل ترسيمهم كرهبان مبتدئين(١٥). كان التكوينُ يعتبر إعداداً للترسيم وطريقةً لحصول الطلاب وآبائهم على الشرف. كان الآباء يرسلون أولادهم إلى

(*) مكان للعبادة بالأساس مخصص لأتباع البوذية، يتخذ شكل قلعة تتكون من طوابق متعددة، إما دائرية أو مربعة أو مكون من ثماني زوايا وثمانية أضلع، تنتهي بسقف رحب أو على شكل سنبلة. والكلمة منحدرة من اللفظ البرتغالي pagoda المشتق نفسه من الكلمة الدرافيدية pagôdi أو pagavadi (وهو اسم كالي زوجة شيفا). وكانت هذه البناية تستعمل لأغراض متعددة، منها العبادة ومراقبة العدو ومنارة لتوجيه السفن والتعليم [المترجم].

(١٥) أقصد بعبارة «تعليم الدير» (Monastery Education) التعليم الأولي الذي يلقن للأولاد العاديين قبل ترسيمهم كرهبان مبتدئين. ويجب ألا نخلطه بالتعليم الرهباني (Monastic Education) وتكوين الرهبان والرهبان المبتدئين المرسمين على نصوص الشرائع المكتوبة باللغة البالية، وهي النصوص التي كانت موضوع إصلاح وخلاف في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. للاطلاع على تقرير مفصل حول تعليم الدير وتاريخه، انظر:

Paul Bigandet, *The Life or Legend of Gaudama, The Buddha of the Burmese, with Annotations*, 4th ed. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1911 [1858]), vol. 2, pp. 289-302, and U. Kaung, «A Survey of the History of Education in Burma before the British Conquest and After,» *Journal of the Burma Research Society*, vol. 46, no. 2 (1963), pp. 1-125.

الأديرة في سن السادسة أو السابعة لبدء دراستهم، وكانت تعطى لهم قوائمُ لرسم شكلِ الحروف عندما ينطقون أسماءهم بصوت عالٍ[١٦]. وكانت عملياتُ الرسم وحفظِ النصوص تتكرر عندما يبدأ الطلاب في تعلم أولى النصوص البالية. كانَ أسلوبُ الحفظِ الشفهي أكثرَ الأشياءِ جدةً وإزعاجاً بالنسبة إلى الملاحظين الأوروبيين؛ إذ أصبح صوتُ مجموعة الطلاب، الذين يُردِّدُ كلٌّ واحدٍ منهم مقطعاً مختلفاً من النص بأعلى صوته، علامةً لدير القرية ومنهجها البيداغوجي. وكما قال أحدُ المسؤولين الاستعماريين: «يُتَداوَلُ غالباً أنه بإمكان المرء أن يستنتج أن ديرَ الطلابِ (pongyi kyaung) قريبٌ من صخبِ أصواتهم القادم من هناك. . . وتمثل هذه الأصواتُ المتنافرةُ تحضيرَ الدروس»[١٧]. كانت هذه الفوضى تتعارض مع تصورات الأوروبيين للمنهج البيداغوجي، لكن المسؤولين كانوا مجبرين على الاعتراف بأنها تُنتِجُ محو الأمية الذي كانوا ينشدونه.

يتعلم الأولادُ القراءةَ أولاً بحفظِ كلِّ نصٍّ باليٍّ [مكتوب باللغة البالية] وبعد ذلك بحفظ نسخةِ نيسايا (الواجبات الأربعة) (Nissaya)[*] الذي تتخلله ترجمةُ كلِّ كلمةٍ من النص البالي إلى اللغة البورمية، حيث يتعلمون معنى اللغة البالية من خلال نصّ نيسايا. ويتحقق الفهمُ بواسطة الحفظ، لكن فقط في نهاية عمليةٍ طويلةٍ من تعلم النصوص والاستماع إلى المواعظ والتفاعل مع الرهبان المتعلمين. كان حفظُ كلماتِ النصِّ وأصواتِه عمليةً تمكّن المتعلمَ من استدماج النص للاستعانة به في المستقبل. وباستثناء نيسايا، لم يكن ينبغي طرحُ معنى اللغة البالية بطريقة مباشرة؛ إذ كان على الدارسين الصغارِ ألا يطرحوا الأسئلة على الرهبان وإنما على آبائهم الأقل رهبة[١٨].

---

(١٦) أضيفت إلى مدارس الأديرة في الكثير من القرى أقسام عادية تقدم تكويناً مماثلاً للفتيات والأولاد الصغار. وكان تسيير هذه المدارس يسند كعلامات شرف إلى رجال علمانيين محترمين (أو نساء) يلقنون المقررات نفسها التي تعطيها مدارس الأديرة خارج الطقوس وتقييدات الأديرة التي تحد من تمدرس الفتيات.

(١٧) *First Quinquennial Report on Public Instruction in Burma for the Years 1892-93-1896-97* (Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma, 1897), p. 18.

(*) هي الأشياء الأربعة الضرورية لحياة الكاهن: اللباس الرهباني، الإناء الذي يوضع فيه الطعام، السكن، والأدوية [المترجم].

(١٨) Edward Michael Mendelson, *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership,* edited by John P. Ferguson (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975), p. 154.

إن الكثيرَ مما تعلمه الأولادُ في الأديرة لم يكن من النصوص، وإنما بواسطة مشاركتهم في طقوس الرهبان اليومية. إن تعليم الأولاد في أديرة تيرافادا، وكما قال جيفري صامويلز (J. Samuels)، «يقوم بشكل كبير على بيداغوجيا موجهة نحو الفعل، إنه نظام تعليمي متمحور حول الممارسة والإنجاز والكلام»(١٩). عندما يكون الأولاد في الوضع الدنيوي، يشاركون في جميع الطقوس اليومية للدير، من صلوات الصباح وجمع الصدقات إلى تلاوات المساء. يتعلم الأولادُ الأشكالَ الطقوسية، بما فيها مبادئ ونصوص الوقاية (Pratta)(*)، من خلال المشاركة في هذه الطقوس(٢٠). وكان للتربية البدنية والعملية المقدمة في الدير تأثير ممارسات محو الأمية وحفظ النصوص نفسه. وكما يقول صامويلز، ليس المقصود بذلك أن «هذه النصوصَ لم تكن لها مكانةٌ في حياة الوافدين الجدد إلى سانغا» (Sangha)(**)، بل إن «الوظيفة البيداغوجية لهذه النصوص كانت تتعلق بأفعالهم أكثر مما كانت تتعلق بدراسة مضامينها»(٢١). كانت النصوص عنصراً مركزياً في بيداغوجيا الأديرة، لكن أهدافَ تعليمِ الدير لم تكن تقتصر على استيعاب المضامين.

كان الأوروبيون يتمثلون الثقافةَ المدرسيةَ المعجبين بها بشكلٍ حرفيٍّ كمعالجةٍ للنصوص. كانت النصوصُ نفسُها، سواء المخطوطات على صحائف النخيل أو الكتب المطبوعة في وقت لاحق، موضوعَ إجلالٍ وتقديرٍ. كانت توضع في صندوقٍ مغلقٍ خاصٍّ بالمخطوطات، وكان ينبغي للطلابِ أن يقوموا بتكريم الكتاب قبلَ إخراجه. وكان يتم تذكيرُ الطلاب بمثل دامنيتي (Dhammaniti) الذي ترجمه طالبٌ سابقٌ في مدرسة الدير كما يأتي: «كلُّ حرْفٍ يساوي باغودا»، أو «كلُّ حرفٍ يساوي بوذا»(٢٢). كان

---

(١٩) Jeffrey Samuels, «Toward an Action-Oriented Pedagogy: Buddhist Texts and Monastic Education in Contemporary Sri Lanka,» *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, no. 4 (2004), p. 956.

(*) وتعني حرفياً «الوقاية»؛ وتشمل هذه الكلمة الطقوس البوذية التي تتم خلالها تلاوة بعض السور المخصصة لجلب الوقاية، وكذا النصوص القصيرة المتعلقة بهذا الطقس [المترجم].

(٢٠) Mendelson, Ibid., p. 154.

(**) تعني الجماعة الروحية للنبلاء البوذيين الذين توصلوا إلى مرتبة الإدراك المباشر لفراغ الظواهر [المترجم].

(٢١) Samuels, Ibid., p. 956.

(٢٢) James Gray, ed., *Ancient Proverbs and Maxims from the Burmese Sources: The Niti* =

تبجيلُ النصوص وكتابتُها ونسخُها وسائلَ للاحتفاءِ ببوذا وإنتاجِ الشرف. لم تكن النصوصُ وقراءتُها في تعليم الأديرة مجردَ وسائلَ لاكتسابِ المعرفة، بل كانت تندرج نفسُها في اقتصادِ الشرفِ والحفاظِ على التعاليم.

على الرغم من أن التركيزَ على النصوصِ وأفعالِ القراءة يتماشى مع التوجهات الأوروبية، فإنه لم يكن نتيجةً للاتصال بالاستعمار، بل لعمليةٍ إصلاح طويلةٍ في تيرافادا البوذية (Theravada Bouddhism)(*). وكما يشير إلى ذلكَ مايكل تشارني (M. Charney)، جاءت هذه الإصلاحاتُ بموازاة تاريخِ النصوصِ وأهميتِها المتنامية في البوذية السريلانكية التي وصفتها آن بلاكبيرن[23]. إن إصلاحات سانغا التي حظيت بمباركةٍ ملكيةٍ ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر، ركزت أكثر فأكثر على حفظ النصوص وصيانتها[24]. كان الهدف من هذه الإصلاحات هو الحفاظ على نظام بوذا أو بوذا ساسانا (نظام بوذا الديني) في العالم، وحددت بذلك جوهرَ التعاليم في النصوص المستظهرة. وقد وضعت الإصلاحاتُ الحفظَ والاستظهارَ في قمَة الممارسة الرهبانية التي بدورها حدَّدَتْ بقوةٍ دورَ محوِ الأمية والحفظِ في بيداغوجيا الدير. وأدى ذلك إلى وضع منهاج الدراسة والتعليم كمسائلَ مركزيةٍ في إصلاح ساسانا وفرض المنهج البيداغوجي الذي يلح على الحفظ المضبوط للنصوص. وأنتج ذلك نظاماً تعليمياً واسعاً جعل من محو الأمية ممارسةً مركزيةً للحفاظ على التعاليم.

Literature of Burma (London: Trubner and Co., 1886), pp. 34 and 153, and Heinz Bechert and= Heinz *Braun, eds., Pali Niti Texts of Burma: Dhammaniti, Lokaniti, Maharahaniti, Rajaniti*, Pali Text Society Text Series (London: Pali Text Society, 1981), vol. 171, p. 31.

توجد هذه الترجمة في:

Mendelson, *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, p. 154.

(*) فرع من البوذية القديمة المنحدرة من مدرسة ستافيرافادا. هذا الفرع الذي يتميز بطابعه المحافظ أقرب إلى البوذية البدائية من التقاليد البوذية الأخرى. وتقوم تيرافادا البوذية، التي تسمى مذهب القدماء، على شريعة مكتوبة باللغة البالية، يطلق عليها اسم تيبيتاكا، تتضمن مجموعة من نصوص بوذا ساكياموني التي جمعها معاصروه وتمت إعادة نسخها قروناً بعد ذلك [المترجم].

(٢٣) Anne Blackburn, *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Lankan Monastic Culture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), and Michael Charney, *Powerful Learning: Buddhist Literati and the Throne in Burma's Last Dynasty* (Ann Arbor, MI: Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 2006), pp. 27-28.

(٢٤) Patrick Arthur Pranke, «The «Treatise on the Lineage of Elders» (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma,» (Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 2004), pp. 27-30, and Charney, Ibid., pp. 43-44.

فضلاً عن ذلك، إن جزءاً من هذه الإصلاحات التي تمت في القرن الثامن عشر ـ ومطلع القرن التاسع عشر ـ كان بمثابةِ عمليةِ تطهيرٍ للمقررات الرهبانية من المعارف العملية الموجهة نحو الأمور الدنيوية؛ إذ كان الرهبانُ الإصلاحيون يتهمون خصومَهم بأنهم يعلمون الطلاب المهارات والنصوص المخصصة لكسب لقمة العيش كما لو أنهم أشخاص عاديون، كما يعلمونهم العلومَ المتخصصةَ التي لا ترتبط بشكل مباشر بالتأمل في النصوص البوذية والممارسة الرهبانية. قدم هذا الخطابُ تلك الممارساتِ كأشكال معرفةٍ فاسدةٍ وعَزَلَ الرهبانَ المتهمين بتدريسها، وهي مجموعةٌ من التوقعات التي ستكون لها انعكاساتٌ على إشراك الإدارة الاستعمارية لتعليم الأديرة[٢٥].

كانت ممارساتُ تعليم الديرِ وخصائصُه تنتظم حول مقولة ساسانا (sāsana). تتضمن بوذا ساسَانا، التي تُتَرْجَمُ غالباً بنظام بوذا الديني، حياةَ كلِّ بوذا وقوةَ تأثير تعاليمه. تصل ساسانا إلى أوجها مباشرة بعد أن يتم تنويرُ بوذا معين، ثم تدخل في طورِ تراجعٍ لا يرحم إلى أن تتلاشى تعاليمُه من العالم كلياً، مما يمهد الطريق لظهورِ بوذا جديد. وفي غضون ذلك، يصبح مشروعُ البوذيين، وخصوصاً الرهبان والملوك، هو الحفاظ على ساسانا ودعم ازدهارها في أي وقت وفي أي مكان. هكذا، إن الساسانا، باعتبارها مقولةً ومشروعاً، هي الأرضيةُ التي تقوم عليها إمكانيةُ المجهودات البوذية للتدريس وصنع الشرف والسعي إلى نيبانا (Nibbana)[*]. وإذا كانت كلمةُ ساسانا قد أصبحت تقابل لفظَ الدين في الترجمات الاستعمارية، فإنها لا تتلاءم مع مقولة الدين التي روّجت لها الدولةُ الاستعماريةُ؛ لم يتم تأصيلُ ادعاءات ساسانا للكونية في نسق الديني والعلماني.

كان تعليمُ الدير، من وجهة نظر البريطانيين، يولي أهميةً كبيرةً لمحو الأمية. وأصبحت بيداغوجيا محو الأمية، من خلال تاريخ الإصلاح وتقليد احترام النصوص، ممارسةً أساسيةً بالنسبة إلى البوذية للحفاظ على ساسانا التي تم تهذيبها وتحويلها إلى مؤسسة أساسية في القرى. إلا أن محو الأمية في هذا النظام لم يكن يُعتبَرُ بالأساس وسيلةً لاكتساب المعرفة أو مضامين

---

(٢٥) Pranke, Ibid., p. 5.

(*) نيبانا، هي الاسم الذي يطلق على الحرية المتعالية التي توقف كل الآلام والمعاناة. وتشكل نيبانا الهدف النهائي لبوذا [المترجم].

النصوص، وإنما لخلق الشرف والحفاظ على البوذية. في الواقع، تمت إدانةُ تلك الجوانب من البيداغوجيا السابقة التي ركزت على المعرفة العملية والدنيوية خارج ساسانا. وكان سبب هذه الإدانة هو الحفاظ على ساسانا، هذا الخطاب الذي كان يدّعي الكونيةَ والقيمةَ الأسمى في الخطاب السياسي والحياة اليومية للقرية على حد سواء. كان ذلك هو العالم الذي وصل إليه البريطانيون وهم لا يعرفون عن تاريخه ومنطقه الداخلي إلا القليل.

■ إشراك الحكومة للأديرة

أثار النظامُ التعليميُّ لدير القرية إعجابَ البريطانيين لدرجة أنه عندما اضطرت الإدارة الاستعمارية المحلية إلى النظر في تطبيقِ نظامٍ للتعليم الابتدائي، بدا لها واضحاً تجنيدُ مدارسِ الأديرة. في سنة ١٨٦٤، تعرض آرثر فاير (A. Phyre)، المديرُ المفوّضُ لبورما البريطانية، لضغوطاتِ الحكومة في الهند بقصد إحداث نظام تعليم جماهيري في بورما، فاقترح إدماجَ مدارس الأديرة في المشروع من خلال منح الرهبان الكتبَ المدرسيةَ بالمجان[٢٦]. فقد أراد أن يستعمل مدارسَ الأديرةِ كقاعدةٍ لنظامٍ شبهِ شاملٍ للتعليم الابتدائي الذي انفتح على منهاجِ الديرِ المعمولِ به في مناطق حيث ستكون المعرفةُ الأوروبيةُ مفيدةً للناس، ولا سيما الحساب والجغرافيا وقياس المساحة، وأخيراً علم الفلك وتاريخ أوروبا. كتب فاير سنة ١٨٦٥: «أعتقد أنه إذا قُدّمَتْ كتبٌ حول الموضوعات المذكورة آنفاً إلى رئيسِ كلِّ ديرٍ، وإذا تم تكليفُ المعلم البورمي المؤهّل بالإشراف على الدراسة من حين إلى آخر، ستُستَعمَلُ الكتبُ عن طيب خاطر»[٢٧]. لقد كان من شأن إضافة المضمون الأوروبي إلى ممارسات التدريس البوذية أن تجعل مدارسَ الأديرةِ أكثرَ

---

(٢٦) Peter Hordern, «An Episode in Burmese History: Being a Contribution to the History of Indigenous Oriental Education,» *Asiatic Quarterly Review,* vol. 4, no. 7 (1892), pp. 34-35; Kaung, «A Survey of the History of Education in Burma before the British Conquest and After,» pp. 73-75, and Leonard Evans Bagshawe, «The «Moral and Intellectual Improvement of the People": Western Education in Burma to 1880,» in: Pierre Pichard and François Robinne, eds., *Etudes Birmanes: En Hommage a Denise Bernot,* Etudes thématiques; 9 (Paris: Ecole Française d'Extreme-Orient, 1998), pp. 274-275.

(٢٧) Arthur Purves Phayre, «Memorandum on Vernacular Education for British Burma» (Rangoon, 1865), reprinted in: Kaung, Ibid., pp. 83-86.

إنتاجيةً وأن تجعل مجهوداتها خاضعةً لمراقبة الدولة الاستعمارية.

ترتكز خطةُ فاير المتمثلة في استعمال مدارس الأديرة كأساس للنظام التعليمي على تشجيع النظام الموجود وإقناع السكان بأن الحكومةَ تقتسم معهم أهدافَهم التربوية. وبدا التبرعُ بالكتب للرهبان أفضلَ وسيلةٍ لإشراكهم في المقررات الجديدة؛ إذ كان إعطاءُ تبرعات للرهبان أحدَ أهمِّ أعمالِ الورع البوذي وفعلاً متوقعاً من دولة متعاطفة. وكانت المواد الفكرية، ولا سيما التكنولوجيا الجديدة التي كانت ثمينة في ذلك الوقت، وهي الكتب المطبوعة، هبةً ملائمة جداً للرهبان. إلا أنه سرعان ما اكتشف مسؤولو وزارة التعليم العمومي أنه بينما كان معظم الرهبان فرحين بتلقي الكتب، بما أنه من النادر رفضُ هذه الهدايا وفقاً لاقتصاد الشرف البوذي، فإنهم كانوا بطيئين في توظيفها في العملية التعليمية؛ إذ اشتكى مديرُ التعليم العمومي من أن الرهبانَ «الذين تسلموا كتبَنا وضعوها في صندوق المخطوطات ولم يستعملوها بسبب كسلهم»[٢٨]. إن اختيارَ الرهبانِ تخزينَ الكتبِ التي أهدتها لهم الحكومة في صندوق المخطوطات جنباً إلى جنب مع النصوص البالية يبرهن على الاحترام الذي يوليه الرهبان للأشياء الفكرية الثمينة. لم يكن ذلك دلالةً على مقاومة الخطة. ويوضح ردُّ فعلِ المسؤولين الاستعماريين على هذا التصرف كيف أنهم لم يكونوا يفهمون مكانةَ النصوصِ في البوذية البورمية. ولم يرد الرهبانُ على فزع المسؤولين بالتقبل الحماسي المنتظر للكتب الموهوبة أو لعرض المشاركة في النظام التعليمي الحكومي؛ إذ لم يكونوا بالضرورة يشاركون الحكومة تصوراتِها حول أهداف التعليم، ولم يكونوا مهتمين بمناهجها التعليمية.

بينما كانت مدارسُ الأديرة متحفظةً من المشاركة في النظام التعليمي الاستعماري، كانت المدارسُ العاديةُ تشجع الحكومةَ في مشروعها. ركزت النقاشاتُ الاستعماريةُ المبكرةُ على مدارس الأديرة، معتبرةً أن المدارسَ العاديةَ أقسامٌ صغيرةٌ أُنشئت لتعليم الفتيات المقصيات من الأديرة، لكن المصادرَ البورميةَ تشير إلى أن المدارسَ العاديةَ كان لها تاريخٌ طويلٌ؛ إذ من

(٢٨) *Reports on Public Instruction in Burma for the Year 1891-92* (Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma, 1892), p. 71.

الأرجح أن تكون إصلاحاتُ أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر قد شجعت على إحداثها(٢٩). وفي سنة ١٨٧٢، وإضافة إلى الكتب المدرسية المجانية، أحدثت وزارةُ التعليم العمومي مجموعةً من المنح للمدارس تُوَزَّعُ على أساس أداء الطلاب في الامتحانات الموحدة الجديدة. وقد ازدهرت المدارس العادية في إطار هذا النظام؛ حيث أصبح عملُها التطوعيُّ السابقُ عملاً ربحياً، ما أدى لاحقاً إلى تأجيج احتجاجات الحكومة على تقاضيها رسوماً من الآباء. لكن المنحَ المخصصةَ لمدارس الأديرة كانت صعبةً بالنظر إلى أنه لا يمكن للرهبان أن يتسلموا المالَ مقابل مجهوداتهم؛ فحاولت الحكومةُ الالتفافَ على ذلك بتقديم ما يعادل المنحَ أرزّاً أو كتباً للأديرة أو بتقديم تبرعات مالية إلى وكلاء الأديرة الذين كانوا يتعاملون بالنقد. إلا أنهم وجدوا أن «تقديمَ المنحِ لا يحفّز الرهبانَ البوذيين الذين تمنعهم نُذُورُهُمْ (vows) من تسلم المالَ، وأن مقررات الوزارة لا تحظى دوماً بموافقة من يعتقدون أن الموضوعَ الوحيدَ للتعليم هو تمكينُ تلامذتهم من فهمِ حقائق الدين»(٣٠).

جرّبت وزارةُ التعليم العمومي خلال خمسين عاماً عشراتِ البرامج لإدخال مدارس الأديرة في نظامها التعليمي، متشبثةً بمنطق خطة فاير الأصلية: إذا استطاعت السلطةُ الاستعماريةُ تحديثَ مدارس الأديرة، فإنها ستخلق نظامَ تعليم ابتدائيّ جماهيريّ شامل وستكسب تعاطفَ الناس. جاء في أحدِ التقارير أنه «إذا كان من الممكن القيامُ بأيّ شيءٍ لتشجيع الرهبان على أن يهتموا أكثر بالتربية العلمانية، وهو الشيءُ الذي بإمكانهم القيام به بسهولة من دون أن يتعارض مع واجباتهم الدينية، فستتوفر بورما على نظام تعليم عمومي لا يوجد مثيله في أي مكان في الشرق»(٣١). إلا أن الإحصاءات التي يقدمونها كلَّ سنة تكشف عن فشلِ كلِّ محاولاتهم؛ إذ لم ترتفع نسبةُ مشاركةِ مدارس الأديرة، ويشير نموُّ المدارس العادية والتبشيرية إلى أن تأثيرَ مدارس

(٢٩) Kaung, Ibid., pp. 33-35, and Charney, *Powerful Learning: Buddhist Literati and the Throne in Burma's Last Dynasty*, pp. 54-57.

(٣٠) *Third Quinquennial Report on Public Instruction in Burma for the Years 1902-03-1906-07* (Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma, 1908), pp. 3-4.

(٣١) *Report on Public Instruction in Burma for the Year 1912-13* (Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma, 1913), p. 8,

الأديرة شباب الإقليم عرف تراجعاً لم يسبق له مثيل(٣٢).

على الرغم من هذا الإجحاف في حقّ الرهبان، والشكوك في قابلية النظام للتطبيق، والعيوب الواقعية التي شابت مشاريعَه، فإن محاولاتِ جلبِ مدارس الأديرة إلى النظام التعلمي الاستعماري استمرت بلا هوادة لأكثر من خمسين عاماً. وظلت هذه المسألةُ تحتلّ صدارةَ الاهتمامات التربوية إلى ثلاثينيات القرن العشرين، لكن المدارسَ التي تقدم تعليماً إنكليزياً لم تستطع القضاءَ على حضور مدارس الأديرة(٣٣). إلا أن السلطةَ الاستعماريةَ لم تتوقف عن المحاولة نظراً إلى أنها كانت مقتنعةً بأن الرهبانَ يشاركون الحكومة أهدافَها. إن هذا التناقضَ والأملَ الدائمَ في أن يتحول الرهبانُ إلى معلمين نابعان من سوءِ فهمٍ عميقٍ للممارسات الرهبانية المتعلقة بمحو الأمية.

■ مبرِّر فاير والأهداف الخاطئة للتعليم

كانوا يعتبرون التعليمَ أهمَّ أداةٍ للحرية.

جون فورنيفال

السياسة والممارسة الاستعماريتان:

دراسة مقارنة لبورما والهند الهولندية

إن الكثير من نقاشاتِ خُطّةِ استخدام مدارسِ الأديرةِ كقاعدةٍ لتأسيس نظام تعليمي استعماري تركز على الفعالية والاقتصاد كعواملَ مشجعةٍ للمسؤولين الاستعماريين؛ ذلك أن مدارسَ الأديرةِ لم تكن تتطلب أيَّ استثمارٍ في البنيات التحتية وكانت تحتاج إلى أن تقدم الحكومةُ للمعلمين مساعدةً بسيطةً، وهي عوامل اقتصادية كثيراً ما كانت تُستخدَمُ كمبرراتٍ للنظام في التقارير والطلبات التي تُرسَلُ إلى كالكوتا ولندن. إلا أن خطةَ فاير الأصليةَ تتضمن سبباً ثانياً ظلّ لمدة طويلة عاملَ تحفيزٍ للكثيرين في الإدارة

---

(٣٢) Donald Eugene Smith, *Religion and Politics in Burma* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), pp. 64-65.

(٣٣) Education Department, *Report of the Vernacular and Vocational Education Reorganization Committee* (Rangoon: Superintendent Government Printing and Stationary, 1936), and Kaung, «A Survey of the History of Education in Burma before the British Conquest and After».

الاستعمارية البورمية؛ فقد أعرب فاير في الرسائل الأولى التي وجهها لوزارة الداخلية في الهند، والتي اقترح فيها نظامَه التعليمي، عن قلقه العميق من واقع أن الاتصالَ الوحيدَ الذي يقيمه معظمُ البورميين مع السلطة الاستعمارية يقوم على الإكراه: «لا يعرف شعبُ بورما البريطانية حتى الآن سوى القليل عن الحكومة البريطانية باستثناء الشرطة والإيرادات والسلطة القضائية. . . ولا تعرف جماهيرُ الفلاحين شيئاً عن رغبةِ الحكومة البريطانية في تعليمهم والرقي بهم في سلم الحضارة»(٣٤). لقد كان قلقاً من أن تكون صورةُ الدولةِ الاستعماريةِ في بورما البريطانية صورةً قانونيةً خالصةً، على حد تعبير فوكو، بينما كان هدفُ الدولة هو تطوير الشعب. وكان الدافعُ إلى إحداث هذا النظام التعليمي هو أن تُظهِرَ السلطةُ الاستعماريةُ للشعب الطبيعةَ الحقيقيةَ للدولة الحديثة.

لم يكن فاير يهدف بذلك فقط إلى خلقِ نموذجٍ تعليميٍّ يُظهِرُ ما هو أفضل في التعليم البريطاني، بل كان الهدف منه أيضاً هو إشراكُ الأديرة كي تُقنِعَ الناسَ بأن الحكومة لا تنافس الأديرة، بل بإنها تنخرط في المشروع نفسه لتحقيق الأهداف نفسها. تحيل رسائلُه ومذكراتُه الأولى إلى الأديرة بوصفها «مدارس وطنية» وتركّز على أن مشاريع الحكومة التعليمية لن تنجح إلا إذا اعتبرها الرهبانُ شيئاً مضافاً ومكمِّلاً للأديرة(٣٥). وقد ظل المسؤولون الاستعماريون والملاحظون البريطانيون يرون لمدة عقود أن الأديرةَ البورميةَ كانت منخرطةً من قبل في واحدٍ من أهمِّ مشاريع الحداثة المتعلقة بنقل الحضارة؛ وكلُّ ما تبقّى فعله بالنسبة إلى فاير هو إقناعُ الرهبان بأنهم يشتركون في المشروع نفسه والهدف نفسه.

عندما شاهد فاير الأطفالَ يرسمون الحروف ويتلون جملاً بأعلى صوتهم، اعتقد أن ذلك هو التعليم؛ إذ رأى، كما رأت أجيالٌ من المسؤولين الذي جاؤوا بعده، الرهبانَ منخرطين في تطوير الشعب بتعليمهم القراءة، وهو مشروعٌ مطابقٌ لمشروع الدولة الحديثة؛ لذلك بدا له من

(٣٤) Chief Commissioner of British Burma Lt. Col. Arthur Purves Phayre to Officiating Secretary to the Government of India Hon. R. N. Cust, 26 December 1864, reprinted in: Kaung, Ibid., pp. 83-86.

(٣٥) المصدر نفسه، و Phayre, «Memorandum on Vernacular Education for British Burma».

المنطقي إقناعُ الرهبان بإمكانية دمجهم كشركاء فيما كان يعتبر آنذاك الانشغالَ المشروعَ للدولة. كان هدفُ التعليم الاستعماري بالنسبة إلى الحكومة البريطانية مَصوغاً بوضوح في لغة «التطوير الأخلاقي والفكري للشعب»[٣٦]. وكما يشير إلى ذلك باغشو (L. E. Bagshawe)، كان التطوير الفكري والتطوير الأخلاقي يُعتبَرَان شيئاً واحداً؛ إذ كان يُنظَرُ إلى التطوير الفكري من خلال المردودية والمنفعة في المجتمع، وكانت الأخلاق البروتستانتية قد جعلت من الاقتصاد القيمةَ الأخلاقيةَ المركزيةَ للمجتمع[٣٧]. كانت مشاريعُ تعليم الأطفال الفقراء في إنكلترا والمشاريع التعليمية التبشيرية خارجها تتمحور حول تكوينِ ذواتٍ نافعةٍ ومنتجةٍ. صرّحت الجمعيةُ الوطنيةُ للنهوض بتعليم الفقراء، التي أسست المدارسَ في إنكلترا، بشكل واضح بأن هدفها هو «منحُ أطفالِ الفقراء فوائدَ التعليم الديني التي لا تقدر بثمن، جنباً إلى جنب مع المؤهلات الأخرى التي يمكن أن تكون ملائمةً لوضعيتهم في الحياة ومدروسةً كي تجعل منهم أعضاء ذوي فائدة ومردودية في المجتمع»[٣٨].

تنعكس هذه القيمُ في الموضوعات التي اختارها فاير لبرنامج الكتب المهداة إلى الرهبان: الجغرافيا وقياس المساحة والحساب وموضوعات أخرى مناسبة لتساعد الفلاحين على تحقيق إنتاجية أفضل في حقولهم. نصادف في كلّ التقارير المتعلقة بالتعليم العمومي شكوى المسؤولين عن التعليم من أفولِ مدرسةِ الدير نظراً إلى أنهم كانوا يعتبرونها المشاركةَ المثمرةَ الوحيدةَ للرهبان في المجتمع البورمي. وكانوا يعبّرون عن قلقهم من أن تؤدي نشأةُ المدارس العلمانية إلى «حرمان الحشد الهائل من الرهبان البوذيين

---

(٣٦) Dispatch on Education, 1858, quoted in: Bagshawe, «The «Moral and Intellectual Improvement of the People": Western Education in Burma to 1880,» p. 273.

(٣٧) المصدر نفسه.

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 2nd ed. (New York: Scribner, 1976); John L. Comaroff and Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), vol. 2, and Stephens, *Education in Britain, 1750-1914.*

(٣٨) ورد في: John Lawson and Harold Silver, *A Social History of Education in England* (London: Methuen and Co., 1973), p. 243.

(٣٩) *Fourth Quinquennial Report on Public Instruction in Burma for the Years 1907-08-1911-12* (Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma, 1912), p. 3.

(pongyis) ما يُعتبر ربما أكثرَ المجالاتِ فائدةً للجماعة»[٣٩]. فقد كان المسؤولون يعتقدون أن هذه الفائدة تكمن فقط في المساهمات الاجتماعية وليس في تعزيز بوذا ساسانا البوذية أو الحفاظ عليها.

إلا أن الإنتاجية والمشاركة لم تكونا من أهداف الدير؛ فالرهبان الذين اتهمهم المسؤولون عن هذا التعليم بالانفصال والكسل كانوا يعززون هذا الانفصال. كان الوضعُ الذي يشغله الرهبان والشرف الذي يكتسبونه بفعل احترامهم لهبات الكتب يقومان على تعزيز انفصالهم عن العالم. وفشل المسؤولون الاستعماريون في إدراك كيف يمكن للانفصال وعدم الانخراط القصدي أن تكون لهما قيمةٌ معينةٌ. لذلك اعتادوا اتهامَ الرهبان بعدم المشاركة في النظام التعليمي الحكومي بسبب الكسل - وذلك حتى عندما كان الرهبانُ منخرطين بنشاط في مقاومة الخطة[٤٠]. إن اتهامَ الحساسيات الفكتورية للرهبان بالكسل والفتور والخمول تثبت أن المسؤولين عن التعليم لم يكونوا على دراية بهدف سانغا وطبيعتها.

لكنّ سوءَ الفهم تفاقم أكثر؛ فقد كان مسؤولو وزارة التعليم يعتقدون أنه لم يكن هناك تعارضٌ بين تدريس المنهاج الحكومي والأهداف الدينية، لأنهم كانوا يتصورون التعليمَ ومحوَ الأمية مشاريعَ كونيةً تحقق الخيرَ العالميَّ المتمثلَ في التقدم والحداثة. فضلاً عن ذلك، كانوا يتصورون أن مشاريعَ التعليم البوذية التي يقدمها الرهبان تقتصر على قدراتِ الدين ومقيدةٌ بما هو خاص؛ حيث كانوا يعتقدون أن هذه الأبعادَ تشكّل **مضمونَ** ما يقرؤه الطلاب وليس لها أيُّ تأثيرٍ على **الممارسة** الكونية لتعلم القراءة. وكانت البيداغوجيا ومحوُ الأمية يجسدان العنصرَ الكونيَّ العلمانيَّ الذي يمكن أن تضاف إليه أو تنتزع منه الخصوصياتُ الدينيةُ من دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير الممارسة الأساسية. فقد كان هدفُ التعليم هو تكوينُ ذواتٍ منتجةٍ حديثةٍ؛ وكان بإمكان مضمونه الديني أن يحولها إلى ذواتٍ بوذية حديثة منتجة أو ذواتٍ مسيحية حديثة منتجة، لكن التعلمَ نفسَه لم يكن ممارسة دينية.

(٤٠) *Reports on Public Instruction in Burma for the Year 1891-92*, p. 5, and *Report on Public Instruction in Burma for the Year 1895-96* (Rangoon: Superintendent, Government Printing, Burma, 1896), p. 4.

أصرّ مسؤولون من وزارة التربية على أنه يمكن للرهبان أن يدرّسوا «من دون أن يتعارض [ذلك] مع واجباتهم الدينية»، لكن هذا الإصرارَ كان يعني اعترافاً بالواجبات الدينية التي كانت منفصلةً بشكل ما عن عمليتهم التعليمية. إنها تقتضي تمييزاً منطقياً ومفاهيمياً بين الأنشطة الدينية والأنشطة العلمانية. والحال أن المشروعَ الناجحَ الذي يشرك الرهبانَ في النظام التعليمي الاستعماري يتطلب اعترافَهم بمقولة المجتمع الذي يُعتبَرُ تطويرُه من المهام المشروعة للحكومة الاستعمارية. وتَطَلَّبَ ذلك بدوره إعادةَ تعريفِ قدرات البوذية وموضعتِها في مجالٍ معروفٍ بمصطلح الدين الذي كانت مسؤولياتُه تتمثل في تطوير الأخلاق الفردية والخلاص. لقد أمكن للبوذية باعتبارها ديناً أن تشتغل كعاملٍ مساعدٍ لمشاريع الدولة، كما هي الحال بالنسبة إلى الأديرة المسيحية، لكنِ التعليمَ لم يكن مشروعاً دينياً أو خيراً دينياً؛ بل كان خيراً اجتماعياً ضرورياً لتنمية مجتمعٍ استعماريٍّ حديثٍ ومنتجٍ.

كانت خطةُ فاير تقتضي تعليمَ الرهبان التصنيفَ الصحيحَ لمنهجهم التربوي؛ فإذا استطاعوا فقط أن يتعلموا الحدودَ الصحيحةَ التي تفصل بين الديني والعلماني، فسيتحقق هدفان في الآن نفسه: ستتمكن الدولةُ لاحقاً من تطوير الشعب بإحداث تعليم الدير، وسيعرف الشعبُ الطبيعةَ الحقيقيةَ للدولة الاستعمارية الحديثة. وكان ذلك يقوم فقط على مطالبة الرهبان بأن يعترفوا بالمقولات الصحيحة والكونية التي من شأنها تشكيلُ سلوكاتهم، والتي، من منظور الدولة، لن تهدد ممارساتهم.

■ المقاومة الرهبانية

كانت استجابةُ الرهبان لخطة الحكومة التعليمية مختلطة؛ إذ لم يرحِّبْ بالكتب والمناهج الجديدة سوى أقلية صغيرة. وكانت المقاومةُ الرهبانيةُ للخطة أكثر شيوعاً، وانقسمت إلى فئتين أساسيتين: من جهة، أولئك الذين لم يعبّروا عن أي مقاومة مفتوحة أو منظمة لكنهم لم يمتثلوا للقواعد التي وضعتها وزارة التعليم العمومي، ومن جهة أخرى أولئك الذين رفضوا الخطةَ ونظموا مقاومتَهم في خطابٍ نَعَتَ الجهودَ التربويةَ للحكومةِ بأنها تضر بالبوذية.

كانت الفئة الأولى تتكون من الرهبان الذين قبلوا هدايا الحكومة

وأذعنوا للمشاركة لكنهم لم يسمحوا مطلقاً للقواعد الجديدة بأن تؤثر فيهم أو في منهجهم التربوي. لم يكن هؤلاء الرهبانُ على استعدادٍ لتسجيل أسماء الحاضرين، واحتفظوا بالسجلات المخصصة لتدوين أسماء الطلاب. ذلك أن هذه التدابير البيداغوجية الخاصة بالانضباط لم تكن تنسجم مع أهداف الرهبان؛ فقد كان لتعليم الدير بنيةُ انضباطٍ خاصةٌ به، وكان المسؤولون الاستعماريون معجبين جداً بأخلاقياتها وانضباطها، لكن هذا الانضباط كان يشتغل وفقاً لمنطقٍ مختلفٍ عن منطق الدولة الاستعمارية الحديثة. ذلك أن تقنياتِ تنظيم ومراقبةِ الامتحانات والسجلات والحضور لم تساعد بأي شكل من الأشكالَ على الحفاظ على ساسانا. لذا كانت المقاومة تتمثل في معارضة النظام الأخلاقي والضبطي الذي كان يقوم عليه النظام التربوي الحكومي، وكذا في عدم السماح له بأن يحلَّ محلَّ المشروع الأخلاقي للدير.

كانت الفئةُ الثانيةُ من المعارضة أكثرَ تنظيماً وكانت تُعبِّرُ علناً عن رفضها للمقولات التي كانت الخطةُ الحكوميةُ تسعى إلى ترسيخها؛ فقد نشرت جماعةٌ من الرهبان سنة ١٨٨٧ بياناً اعتبرت فيه أن تعليمَ الرياضياتِ وغيرِها من الموادّ التي توجد في المقررات الحكومية وقبولَ المعلم الحكومي العادي في الدير يشكّلان انتهاكاً لفينايا (Vinaya)[٤١][*]. وأرغم هذا البيانُ الرهبانَ الأكثرَ ميلاً إلى الحكومة على رفض المساعدة التي سبق لهم أن طلبوها، وأسفرت عن عزلِ راهبٍ اشتغل مع وزارة التعليم. علاوة على ذلك، طالب الرهبانُ بإجراء دراسةٍ لأنواع المعرفة التي تتضمنها المقررات الحكومية وتحديدِ ما إذا كان بإمكان الرهبان تدريسُ تلك المواد

(٤١) *Reports on Public Instruction in Burma for the Year 1891-92*, p. 25, and Taw Sein Ko, «Minutes of a Meeting Held on the 13th August 1911 in the Thathanabaing's Monastery to Discuss the Question of Primary Education in Monastic Schools,» in: Taw Sein Ko, ed., *Burmese Sketches* (Rangoon: British Burma Press, 1913), p. 266.

(*) كلمة بالية تعني «الانضباط»، وتتضمن متناً من النصوص البوذية المتعلقة بممارسات الجماعة الرهبانية. وتشكل فينايا، مع دارما التي تتكون من نصوص نظرية، أهم التعاليم التي تركها بوذا لأتباعه في «وصيته» [المترجم].

(٤٢) Minekhine Sayadaw, «Laukāyatādivi Nissaya,» in: Paya Pyu Sayadaw, ed., *Laukāyatādivi Nissaya* (Rangoon: Di Dout Newspaper Press, 1929), pp. 117-151.

للأسف مات مينكين سياداو قبل إنهاء دراسته، لكن تم نشر مسودة نصه على صفحات **ماهابودي نيوز** سنة ١٩١٣. أشكر أليكسي كيريشنكو الذي نبهني إلى هذا النص وزودني بنسخة منه.

أم لا[٤٢]. واعتبرت الدراسةُ المقررات الحكومية معرفةً لوكاياتا، أي معرفة لا تساعد على تعليم الناس السعي إلى نيبانا أو إلى ولادة جديدة، بل تعمل على كبح التقدم نحو تحقيق تلك الأهداف، نظراً إلى أنها تلهي الناسَ عن ذلك التعليم. هكذا أقرّ زعماءُ الأديرة بأنه يجب على الرهبان ألا يشاركوا في الخطة التعليمية الحكومية نظراً إلى أن تعليمَها لا يقوي أهداف ساسانا ولا يحسّن الممارسةَ الطقوسيةَ لطلابهم.

أكدت جوليان شوبر أن مقاومة الرهبان كانت تقييماً قصيرَ النظر لتأثير أشكال المعرفة الاستعمارية، وهو التقييمُ الذي نعت مقاومةَ الحكم الاستعماري بأنها مقاومةٌ ما قبل حديثة عجّلت بأفول السلطة الرهبانية[٤٣]؛ إذ رأت، كما رأى دونالد سميث، أن قرارَ الرهبان يعبّر عن عدم فهمهم لنتائج الأفكار الاستعمارية[٤٤]. لكنني أزعم بدلاً من ذلك أن الرهبانَ أبانوا عن وعيٍ تامٍّ بالتحولات الجوهرية التي كانت تسعى خطةُ الحكومة إلى تحقيقها، وأنّ صياغتهم للمشكلة باستعمال معارف لوكاياتا كانت ردَّ فعلٍ أصيلاً يسعى إلى الحفاظ على مركزية ساسانا بوصفها رؤيةً للعالم وإطاراً مفاهيمياً.

رفضت هذه الجماعةُ من الرهبان فكرةَ احتمال أن يشارك الرهبان في الأنشطة التعليمية العلمانية من دون أن ينتهكوا أهدافهم الدينية كما أوحت بذلك وزارة التعليم. فانطلاقاً من منظور الحكومة، كان الرهبانُ يعلمون القراءة والكتابة من قبل، وهي ممارسةٌ علمانيةٌ ومنفعةٌ اجتماعيةٌ، وما كان عليهم سوى أن يضيفوا مواد دنيوية أخرى كالرياضيات والجغرافيا. لكن الرهبان رفضوا تلك المواضيع وقالوا إن من شأن تدريسِها أن يلهيهم عن (ويشكل خطراً على) المشاريع البوذية التي يجب عليهم التركيزُ عليها. لم تكن مقاومتُهم مجردَ رفضٍ للموادّ وإنما أيضاً رفضاً للخطاطة التصنيفية التي يتضمنها المقترحُ الحكوميّ. كانت الحكومةُ مُصرّةً على أنه يمكن للرهبان تدريسُ المقرر الجديد من دون أن يتعارض ذلك مع واجباتهم الدينية، لكنّ المشاركةَ في هذا النظام تستلزم أن يقبلِ الرهبان أن تستوعب مقولاتُ الديني والعلماني الجديدةُ ممارساتِهم وأن تُشكّلَها. فقد اعتبر الرهبانُ تغييرَ المقولة

---

(٤٣) Juliane Schober, «Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma,» in: Ian Charles Harri, ed., *Buddhism, Power and Political Order* (New York: Routledge, 2007), p. 62.

(٤٤) Smith, *Religion and Politics in Burma,* p. 63.

الذي يقتضيه النظام الاستعماري تغييراً لطبيعة الممارسة البوذية. فبينما ادعت الحكومةُ أنها تريد فقط إعادةَ تنظيم النظام الموجود، أدرك الرهبان الخطرَ المحتملَ لهذا التغيير المفاهيمي. ذلك أن صناعةَ الدينِ كتقنيةٍ خاصّةٍ بالدولة الاستعمارية لم تتطلب فقط الانتقالَ إلى شكلٍ دينيٍّ أكثرِ فردانيةً وموجَّهاً نحو المذهب والعقيدة؛ بل تطلبت أن تُعِيدَ المقولاتُ الجديدةُ تشكيلَ سلوكات الرهبان. لم تقتضِ الخطةُ فقط أن تخضع ممارسةُ الرهبان لتدابير الانضباط المتمثلة في تسجيلِ الحضور والاحتفاظ بالسجلات، بل أن يعترفوا بالمجال الاجتماعي والمجال الديني وبأن تتنازل البوذيةُ بوصفها ديناً عن الأبعاد الأخرى للحياة. إلا أن هذه الحدودَ اشتغلت ضدَّ الهدف الرهباني المتمثل في الحفاظ على ساسانا وتعاليم بوذا. والحال أن التعليم والتعلم في هذا النظام ـ وأود إضافة الخضوع لتلك المقولات ـ لم تكن، كما تقول المعارضة الرهبانية المنظمة، تتجاهل فقط قضيةَ خلقِ الشرفِ والحفاظِ على ساسانا؛ بل إنها تلهي عن هذه المشاريع وتشكل خطراً عليها.

كان تعلمُ القراءة في تعليم الدير بالأساس ممارسةً للحفاظ على ساسانا. ويُنتِجُ التعلّمُ نفسُه الشرفَ ويحول دون تناقص تعاليم بوذا. وعلى الرغم من أن مضمونَ النصوص كان مهماً، فإن الأبعادَ البوذية لتعليم الدير لم تكن تكمن في مضمون النصوص؛ ذلك أن إنتاجَ الشرفِ ومكانةَ ساسانا لم يكونا مرتبطين بفهم الأولاد لمضمون النصوص، بل بالقراءة والتكرار المتواصلين لنصوص الدير وممارساته معاً. لم يكن من الممكن فصلُ البعد البوذي لتعليم الدير عن الممارسة العلمانية لتعليم القراءة والكتابة؛ إذ إن تقنيات محو الأمية نفسها كانت ممارساتٍ بوذيةً.

رفض الرهبانُ مسألةَ أن يصبح منهجُهم التربويُّ تابعاً مفاهيمياً لمطلبٍ آخر للكونية؛ فهم يعتقدون أن التعليمَ والمعنى المرتبطيْنِ بمقولة ساسانا لا يخضعان لمقولةِ دينٍ كونيةٍ ولا يكمنان فيها. لم يكن الرهبانُ مهتمين بالمشاركة في ابتكار البوذية كدينٍ نظراً إلى أن ذلك لا يخدم أهدافهم. ولم يكونوا على استعدادٍ للانخراط في نظامٍ كان فيه الحفاظُ على ساسانا مفعولاً جانبياً لمشروعٍ أوسع يهدف إلى خلقِ ذواتٍ استعمارية حديثة ومنتجة. لم يعترف الرهبانُ بالطابع الكوني للمشروع التعليمي العلماني، ولم يقبلوا أن يخضع مشروعُ الحفاظِ على ساسانا للمقولات الاستعمارية.

■ خلاصة

كانت المقولاتُ والأطرُ المفاهيميةُ المحليةُ تقاوم مشاريعَ صناعة الدين الاستعمارية، وذلك حتى عندما بدت المشاريعُ مشابهةً للانضباطِ في بريطانيا ومحاولاتِ تهذيب سكانها، كما هي الحال بالنسبة إلى تصورات البريطانيين لمحو الأمية البوذية في بورما؛ فقد ثبت أن تصوّر هذا التشابة كان خادعاً. وكانت المشاريعُ، بحسب تحليل الرهبان، تتوجه في نهاية المطاف إلى أهداف مختلفة جداً. في هذه الحالة، كان ما ينشِّطُ ما يُعتبَرُ حضارةً تقدمية للمجتمع البورمي يتعارض جوهرياً مع مهمة نقل الحضارة.

إن ابتكارَ الدين كمقولة كونية عمليةٌ تاريخيةٌ ترتبط بابتكار العلماني والاجتماعي وبعمليات التحكم في العقول. واستجابت هذه العملياتُ التاريخيةُ للمشاكل الناشئة في أوروبا، لكن صناعةَ الدين كانت تقنيةً أساسيةً للاستعمار الأوروبي في آسيا وفي أماكن أخرى. وعلى الرغم من أن مشروعَ صناعةِ الدين ابتكر مقولةَ دينٍ تدعي الطابعَ الكوني واللاتاريخي، فإن نضالاتِها وإخفاقاتِها تُظْهِرُ كم كانت تلك الادعاءاتُ ادعاءاتٍ جوفاءَ.

تفيدنا هذه الحالةُ في التفكير في إنتاجِ الدين كمقولةٍ على ضوء فشلِ هذه المقولة؛ فقد رفض الرهبانُ برنامجَ التعليم الابتدائي، ورفضوا معه مقولتَي الدين والعلمانية اللتين يقتضيهما؛ ذلك أن إنتاجَ الدين كمقولةٍ يتطلب تغييرَ وإعادةَ صياغة الجهود التي تُعتبَرُ مجهوداتٍ دينيةً. إن موضعةَ الممارساتِ البوذية والفكرِ البوذي في هذا المجال يستلزم إعادةَ صياغةِ تلك الأهداف في علاقةٍ بتلك المقولة. ولا يمكن احتواءُ الخطابات والمشاريع الدينية داخل مقولة الدين من دون أن تتغير. لقد تم تأصيلُ الأهداف البوذية في ما يخص الأهداف التعليمية الكونية الحديثة. وكان يجب على معناها أن يشغل مكاناً جديداً في عملية تشكيل الذات والهوية الجماعية. وكان المسؤولون عن التعليم يريدون فقط أن يعترف الرهبان بأن البوذيةَ دينٌ. لكن الرهبانَ أدركوا أن الخطةَ تتطلب منهم إعادةَ صياغةٍ أكبرَ من ذلك بكثير؛ لذلك رفضوا المقولاتِ الجديدةَ نظراً إلى أنها تستلزم نسقاً جديداً من المبادئ الكونية التي تتعارض مع اهتمامات الرهبان بساسانا والجهود المبذولة لحفظها.

يشتغل ابتكارُ الدين كمقولةٍ في السياقات الاستعمارية ضد المقولات

المحلية للخطابات الدينية؛ لذا فإن صناعةَ الدين تواجه التحدي المتمثلَ في تأويل هذه الخطابات واحتوائها داخل مقولةٍ جديدةٍ، وكذا في ضبط وتوجيه تجاوزاتها بغية الاستجابة لعالم مفاهيميٍّ جديدٍ. غير أن مقولاتٍ جديدةً تعيد توجيهَ وتشكيلَ مضامين تلك الخطابات، وتغيّر بذلك العالَمَ الواسعَ الذي تَستَمِدُّ منه المشاريعُ الدينيةُ معناها. هكذا تفشل صناعةُ الدين عندما تعجز عن ترجمة الخطابات الدينية المحلية إلى لغةِ مقولةِ الدينِ الجديدةِ. لا تجد الخطاباتُ الدينيةُ رحابتَها في الدين فقط، بل يجب أن تجد طريقةً لتصبح مفهومةً في سياق المقولة الجديدة. وكما يشير الرهبان إلى ذلك، ليست صناعةُ الدين الاستعماريةُ مجرّدَ مشروع يهدد الفاعلين الدينيين المحليين وسلطتَهم؛ وإنما يتحدّى المشاريعَ الدينيّة التي تستمد معناها من خطاطات التصنيف المحلية والمبادئ الكلية المدركة محلياً.

الفصل الثاني عشر

الوجود المضطرب وأزمنة الهذيان تشكيلات الصناعة الدينية للآخر في خطاب مذهب الثقافة الرائدة الألماني(*)

مايكل نجهوان

عندما تمّ تدشينُ المشروع الطموح المتمثّل في مسجد دويسبورغ ماركسلوه مع كثيرٍ من الصخب السياسي في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨، عَنْوَنَت الصحافةُ الألمانيةُ هذا الحدثَ بـ«معجزة ماركسلوه»: وأخيراً رأى الجمهورُ افتتاحَ مسجدٍ لم تصاحبه سنواتٌ من الدعاوى القضائية المريرة، ولا الصراعاتُ البيروقراطية، ولا احتجاجاتُ جماهيرَ منقسمةٍ بعمق حول أسلمة الفضاء العام[١] ألقى الوزير يورغن روتغرز في حفل الافتتاح ما يمكن أن يبدو بياناً مثيراً للحيرة من قياديٍّ بارزٍ في الحزب المسيحي المحافظ والمعروف بتأجيجه للمشاعر المعادية للمهاجرين خلال الحملات الانتخابية[٢]؛ قال خلال هذا الاحتفال الرسمي: «نحن بحاجة إلى مزيد من

(*) أشكر أنكه ألسباخ، كارين كوتي ـ بوشي، ماركوس درسلر، رتيبة حاج ـ موسى، فيريندر كلرا، أرفيند مانداير، شوبنا نجهوان، وروشاناك شايري ـ أيزنلوهر. كما أشكر المراجعيْن المجهوليْن من دار نشر جامعة أوكسفورد. فقد كانت انتقاداتهم وتعليقاتهم واقتراحاتهم مفيدة لي في مراجعة المسودات الأولى لهذا الفصل. وأشكر كذلك إليزابيث غرايفز على تنقيحها الجيد للعمل. وكل الأخطاء المتبقية أنا المسؤول عنها. إن بعض أقسام هذه المقالة تقوم على مقالتي المنشورة سابقاً. انظر:

Michael Nijhawan, ««Today, We Are All Ahmadi»: Configurations of Heresy between Lahore and Berlin,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 37, no. 3 (2010), pp. 429-447.

(١) Matthias Drobinski, «Das Wunder von Marxloh,» *Süddeutche Zeitung*, 16/10/2008, p. 6.

(٢) أعفي روتغرز مؤخراً من مهامه كرئيس لوزراء ولاية نوردراين ـ فيستفالن، وهي الإقليم الذي بني فيه المسجد. في حملته الانتخابية عام ٢٠٠٩، أدلى بتصريحات عنصرية في حق العمال المهاجرين من رومانيا الذين اعتبرهم غير صالحين لسوق العمل الألمانية.

المساجد في هذا البلد»، الشيء الذي قابله الجمهورُ بالتصفيق، «[نحن نحتاج إليها] ليس في الأفنية الخلفية للمنازل، بل نحتاج إلى مساجد يراها الجميع»[٣]. تقترح معجزةُ ماركسلوه، في إطار هذه الدعوة إلى الرؤية العمومية، تغييراً للمواقف يقترب من تغييرٍ مفاجئ للتوجه الوطني المتعلق بالهجرة. هل ينبغي النظرُ إلى ماركسلوه كرمزٍ جديدٍ للتسامح الألماني، على غرار فيلم «معجزة بيرن» (Das Wunder von Bern)، الذي يُعتبَرُ مجازاً مشتركاً بشّر بعبارة ماركسلوه، والذي أدى إلى تغييرٍ في التقبل الثقافي والسياسي للألمان بعد الحرب العالمية[٤]؟ يدفع تحوّلُ هذا المجازِ الوطنيِّ إلى الاعتقاد بأن هذا التغييرَ الجوهريَّ يحدث بالفعل. لا يمكن أن ننكر وجودَ دليلٍ على أن ألمانيا توصلت أخيراً، بموازاة مع عولمة مفاهيم الهجرة وقانون المواطنة، إلى قبول وجود الإسلام و«أديان مهاجرة» أخرى[٥]. سيثبت مفعولُ ماركسلوه لاحقاً النماذجَ التي لوحظت في مدن أوروبية أخرى، عندما حاول لمدة طويلة عربُ فرنسا أو أتراكُ ألمانيا أو الزعماءُ البريطانيون المسلمون الجنوب آسيويين الذين درسوا في الغرب أن يكسبوا تأييدَ الرأي العام لأوضاعهم الدينية وأن يجدوا ترحيباً أكبرَ بجماعاتهم الإثنية والدينية[٦]. إلا أنه بعد عامين فقط، وفي خضم النقاش الوطني المتواصل

(٣) Caroline Jenkner, «Warum das Wunder von Marxloh funktioniert,» *Der Spiegel Online,* 28/10/2008, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,586613,00.html>. (accessed 3 August 2009).

(٤) فازت ألمانيا بكأس العالم سنة ١٩٥٤ في بيرن بسويسرا التي أصبحت ترمز لاحقاً إلى إعادة الاعتبار الجزئي إلى الهوية الألمانية التي أصيبت بالذل. عُرِضَ قبل بضع سنوات فيلم سونكه فورتمان، **معجزة بيرن** (*Das Wunder von Bern*) (٢٠٠٣) في قاعات السينما واستقبله الجمهور الألماني بتعاطف كبير على نطاق واسع.

(٥) عندما افتتح وزير الشؤون الداخلية فولفغانغ شويبله «مؤتمر الإسلام» في برلين في عام ٢٠٠٦ (وهو مائدة مستديرة حضرها خبراء طُلِبَ منهم وضعُ برنامج للتعليم الإسلامي في المدارس العامة وغيرها من القضايا)، صرح علانية بأن الإسلام جزء من الواقع الألماني. إلا أنه عندما عبر الرئيس المنتخب حديثاً كريستيان فولف عن الموقف نفسه في خطابه الذي ألقاه يوم ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠ بمناسبة الاحتفال بالذكرى ٢٠ لتوحيد ألمانيا، تعرض لانتقادات علنية قوية من جانب المحافظين.

(٦) انظر العدد الأخير من:

Journal for Ethnic and Migration Studies on a Comparative Perspective on other European Cities.

حول لمحة عامة، انظر:

Jocelyne Cesari, «Mosque-Conflicts in European Cities: Introduction,» *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, no. 6 (2005), pp. 1015-1024.

الذي اندلع على إثر صدورِ كتاب **ألمانيا تلغي نفسها** للعضو السابق في مجلس إدارة البنك المركزي الألماني (البوندز بنك)، تيلو سارازين، بدا أن المشاعرَ العامةَ تغيَّرتْ مرة ثانية وأصبحت تعارض قبولَ المهاجرين المسلمين(٧).

لكن بصرف النظر عن مسألة ما إذا كان الإسلامُ اليوم مرغوباً فيه أو لا يزال مرفوضاً في ماركسلوه وأماكن أخرى، فإنني أرى أنه ينبغي أن أعالج في هذه المقالة نصوصاً فرعيةً تطالب بالتخلي عن مسجد الفناء الخلفي. أولاً وقبل كلّ شيء، ستبرهن هذه المقالة على أن زمنَ المناهضين للمساجد لم ينتهِ بعد، وأن التعبئةَ المتواصلةَ للرأي العام ضدّ «مرتديات الحجاب» في مجالات الاحتجاجات ضد المساجد المحلية وفي صفحات الجرائد الألمانية وغيرها لها انعكاساتٌ مهمةٌ على سياسة صناعة الدين: فقد أثارت، من بين أشياء أخرى، مسألةَ أيّ مقولةِ «دينٍ» يتم إنتاجها كخطاب للتسامح، وماذا

---

(٧) هيمن كتاب سارازين سنة ٢٠١٠ بشكل واضح على النقاش العمومي في ألمانيا؛ فقد بيعت إحدى عشرة طبعة من الكتاب في غضون أقل من عام، ونوقش الكتاب في الكثير من البرامج الحوارية وصفحات أهم الجرائد وكذا في الحقل السياسي. وبما أن هذه القضية طفت على السطح بعد أن قدّمتُ النسخةَ الأصليةَ من مقالتي هذه، لا يمكن لي أن أناقش بتفصيل كلَّ الحجج والنقاش العمومي المتنامي. إلا أن ما أطرحه في هذا النص يمكن تطبيقه بشكل مباشر على المنطقيات الثقافوية والعرقية الكامنة خلف حجج سارازين. فلا غرابة في أن الحركات المناهضة للمسجد التي أناقشها في مقالتي تلتقي مع الكثير من حججه الرئيسة.

يعمد سارازين، من بين أشياء أخرى، إلى مقارنة قصص نجاح جماعات مهاجرة مختلفة في ألمانيا، مستنتجاً أن الأتراك ومهاجرين مسلمين آخرين سيبينون عن ذكاء أقل وسيؤدون في الأخير إلى الركود السوسيواقتصادي للبلد. انظر:

Thilo Sarrazin, *Deutschland schafft sich Ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010).

وقد قال سارازين في وقت سابق إن هذه الجماعات لم تسهم كثيراً في المجتمع والاقتصاد الألمانيين، ما عدا «بيع الخضراوات» و«إنجاب الفتيات المحجبات». انظر:

Thilo Sarrazin, «Klasse statt Masse,» *Lettre International*, vol. 86 (2009).

بينما كان الحادثُ قد أثار في ذلك الوقت فضيحةً عموميةً صغيرةً، كانت معظم الصحف الرئيسة لا تزال تعتبر سارازين «على حق» وقادراً على إثارة نقاش جديد حول الاندماج، وهو ما نجح أخيراً في القيام به بعد نشر كتابه الذي أثار ضجة كبرى. وقد ذهبت **صحيفة فرانكفورتر العامة** *Frankfurter Allgemeine Zeitung* إلى حد استحضار شجاعته المدنية. انظر:

Jasper von Altenbockum, «Zivilcourage bedeuted Risiko,» *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, <http://www.faz.net/s/RubFC06D389EE76479E9E76425072B196C3/Doc~E58C4452870-BA4900B453CDB3DAE352A7~ATpl~Ecommon~Scontent.html>.

يعني ذلك بالنسبة إلى الأفراد الذين يُنظَرُ إليهم وكأنهم يسكنون أشكالاً من الاتجاه الديني التي تتجاوز مجموعة من الحدود. إن الاقتراع العام السويسري الأخير ضد بناء المآذن الذي كان يدعمه ٥٧ في المئة من المصوتين في كلّ الأقاليم السويسرية تقريباً يشير إلى أنه يوجد خلف الأجندة السياسية لأحزاب اليمين المتطرف المحافظة، التي عادة ما تساند هذه الاحتجاجات، قلقٌ من «الأسلمة» يُعتبَرُ معضلةً مشتركة على نطاق واسع، وليس فقط في ألمانيا وسويسرا(٨). وتنقلني إلى النقطة الثانية الملصقاتُ العنصريةُ التي ساندت التصويتَ السويسريَّ، والتي تتضمن صورةَ امرأةٍ مجهولةِ الوجه ترتدي برقعاً أسود، تحيط بها مآذن سوداء ترتفع فوق العلم السويسري. يوضح هذا المثالُ وأمثلةٌ أخرى كيف أن قواعدَ اللغةِ البصريةِ للمجالِ القائم على العِرق (racialized) لا تزال تُستعمَلُ كعلاماتِ اختلافٍ فعليةٍ في السياسة العلمانية للهوية(٩).

ركزت عائشة تشاغلار أيضاً على هذه النقطة في تحليلها لممارسات الدولة الألمانية المتعلقة بالهجرة؛ إذ درست مخاوفَ الجمهور من «غيتوات(*) المهاجرين» والسياسةَ الجديدةَ للدولة الهادفة إلى الحد من

---

(٨) حصل الاقتراع الذي جرى يوم ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩ على الأغلبية المطلوبة من أصوات الناخبين، ومن ثَمَّ وجب على الأقاليم تنفيذُ مقتضياتِ الفقرة ٧٢ من الباب الثالث في الدستور السويسري التي تتضمن الآن السطر الآتي: «إن بناء المآذن ممنوع». وبعد فترة وجيزة من إعلان النتائج، احتفل بها المناهضون للمساجد عبر أرجاء أوروبا. انظر الموقع الإلكتروني للجماعة السويسرية لمساندة التصويت: <http://www.minarette.ch>.

بينما انتقدت معظمُ الردود الرسمية في سويسرا والاتحاد الأوروبي التصويتَ وأثارت تساؤلات حول ما إذا كان التصويتُ سيستطيع المقاومة أمام توقيع سويسرا على الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، فإن عملية تعديل المراجعة الشاملة للدستور السويسري سنة ١٩٩٩، الذي نصت ديباجته المعدَّلة على الحق في الحرية الدينية، يمكنها أن تترجم بسهولة إلى أزمة دستورية. انظر مثلاً:

Martin Otto, «Das Minarett ist der Absinth unserer Zeit,» *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* no. 283 (5 December 2009), p. 38.

(٩) يكرر الملصقُ «توقف. نعم لحظر المآذن» الأسلوبَ البصريَّ والقواعدَ اللغويةَ للاقصاء العرقي التي استعملت في الحملات الإشهارية السابقة لحزب الشعب السويسري اليميني المتطرف (Schweizer Volkspartei). مثلاً، يُظهِرُ واحدٌ من آخر الملصقات المستعملة صورةَ خروفٍ أبيض يركل خروفاً أسود من رقعة الملعب المتمثلة في العلم السويسري، وذلك وفق تصميم مطابق تقريباً لعمليات الضغط ضد الجرائم التي يقترفها «الأجانب».

(*) تعني كلمة «غيتو» (ghetto) في الأصل حيّاً مخصصاً لليهود يمكنهم فيه العيش وفقاً لقوانينهم وعاداتهم الخاصة. وأصبح هذا المصطلح يطلق على كل الأحياء التي تقيم فيها أقليات دينية أو إثنية =

مخاطر «خلق الغيتوات» التي يمثل مسجدُ الفناء الخلفي مجازَها الرئيس، واعترضت المؤلفةُ على الباحثين الذين يرون أن ألمانيا تتقدم نحو النموذج الأوروبي المعياري للهجرة والمواطنة؛ تقول تشاغلار: «إن الطرقَ التي تتخذ بها الهجرةُ وضعَ «قضية ـ ميتا» (meta-issue) في ألمانيا ما زالت متوقفةً على البلاغة والاستعارة والمصطلحات الرئيسة التي تُصَاغُ فيها الخطاباتُ حول المهاجرين»(١٠). يحظى هذا القولُ بأهميةٍ في مناقشةِ كيف يتمّ التفاوضُ علناً في ألمانيا حول الاختلاف الأخلاقي والديني، وهو ما ينقلنا إلى النقطة التي أود أن أثيرها هنا. في الواقع، يمكن أن نوضح أن انعدامَ الثقةِ في أشكال معينة من الوجود الديني له تياراتٌ تحتيةٌ قويةٌ تتقاطع بشكلٍ كبيرٍ مع الأجندات التي يحملها اليسارُ واليمينُ السياسيان، سواء النخب أو الألمانُ العاديون. إن لهذه التياراتِ صبغةً أيديولوجيةً؛ إذ لا تظهر بالضرورة في الخطابات حول الإسلام، وإنما تقوم على مسلّماتٍ خفيةٍ حول موضوعات ثقافية ودينية معينة كموضوعات غير مشروعة توجد إلى الأبد خارج الإطار المعياري الألماني أو السويسري أو الأوروبي. إن هذه المسلّماتِ وأنواعَ السياسات الفعلية التي تُوَلِّدُها تُنتِجُ مفاعيلَ اجتماعيةً حقيقيةً بالنسبة إلى الجماعات والأفراد الذين تغريهم الدعوةُ إلى «الخروج من مسجد الفناء الخلفي». وهذه النقطة هي ما تريد هذه المقالة دراستَها. فالأمر لا يتعلق بسيناريو قمعِ الدولةِ للمهاجرين وتقديمِهم كضحية، بل إن السيناريو أعقدُ بكثيرٍ ويتطلب تحليلاً متعدِّدَ الطبقاتِ للمجالات التي يتمُّ فيها إنتاجُ الخطاباتِ حول الصناعة الدينية للآخر (religious otherness)، وكذا لأصناف المفاعيل التي تتمظهر في مختلف الفضاءات المحلية للتفاعل الاجتماعي. إنني أتبع في هذه الدراسة أطروحةَ برايان غولدستون في هذا الكتاب، حيث أريد دراسةَ ما تنجزه بالفعل الخطاباتُ حول الاختلاف الديني، وذلك من منظور الأشكال الملحوظة للفعل الاجتماعي وما تخلّفه هذه الخطابات من آثار اجتماعيةٍ في أولئك المضطرين إلى الاستجابة للآثار السيئة المفترضة لعمليةِ الصناعةِ الدينيةِ للآخر، وبشكل أكثر تحديداً، للعنف الديني والتطرف وأشكال أخرى من الانتهاك الثقافي.

= في بلدان غير بلدانهم. وتترجم الكلمة أيضاً بـ«المنبوذ» [المترجم].

(١٠) Ayse Çağlar, «Constraining Metaphors and the Transnationalisation of Spaces in Berlin,» *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, no. 4 (October 2001), p. 602.

■ مفاعيل وانفعالات مذهب الثقافة الرائدة الألماني

تتمحور الاعتباراتُ النظريةُ التي أقدّمها في هذا النص حول فكرتَي «الثقافوية» و«الانفعال» في ما يتعلق ببناءات الاختلاف الديني. شغلت فكرةُ الثقافويةِ لمدة طويلة مكانةً مركزيةً في نقد الخطابات الأوروبية حول الصناعة الإثنية والدينية للآخر[١١]. ويُعَدُّ كتابُ **النبذ** لشيرين رزاك، الذي بينت فيه كيف أن خطاباً استشراقياً طويلَ الأمد يغذي مبادراتٍ سياسيةً جديدةً ونقاشاتٍ عموميةً حول الأماكن الدينية والزواج القسري في أوروبا وأمريكا الشمالية، خيرَ مثالٍ على ذلك[١٢]. وتركز يولاند يانسن، انطلاقاً من زاويةِ نظرٍ مختلفةٍ قليلاً، على المعاني الثقافية للنظام العلماني الفرنسي (laïcité)، ومن ثَمَّ على المسلمات الثقافوية الضمنية الكامنة في قلب العلمانية الفرنسية التي يُفترَضُ أنها لا تهتم بلون البشرة والدين[١٣]. وفي السياق نفسه، يكتب طلال أسد حول المشاعر الجماعية المتباطئة التي طفت إلى السطح في فرنسا، والتي لم يتم تفسيرُها بشكلٍ كافٍ بالإحالة إلى «القلق العام» أو باستحضار المخاوف المشروعة من مختلف أنواع العنف في الضواحي الفرنسية[١٤]. يثير أسد انتباهَنا إلى أن ما يتحدث عنه هنا هي العملياتُ

---

(١١) يعرّف علمُ الاجتماع «الثقافويةَ» عموماً بأنها العملية الخطابية التي تقدم الاختلافات الاجتماعية والاثنية والعرقية بطريقة يتم بمقتضاها إدراج الخصائص الفردية وأشكال السلوك (الأخلاقي) في خانة جماعية أوسع، ويتم تفسيرها وتصنيفها لاحقاً على أساس استراتيجيات تحديد الهوية على أساس طبيعي ووطني (يمكن لفكرتَي الثقافة العربية والذكورة العربية، اللتين ظهرتا بمناسبة تجاوزات سجن «أبو غريب»، أن تكونا مثالاً ممتازاً لتلك العملية). ينبغي لنا، وفقاً لأهداف هذه المقالة، أن نفكر هنا بشكل أوسع في هذه العمليات التي تتم بها الصياغة الخطابية لأشكال الصراع المتنوعة وتعبئتها في مواجهات الاختلاف الثقافي والديني، ولا سيما في الوضعيات التي تمت فيها معارضة تشكيلات التراتبيات القائمة بين الأغلبية والأقلية على أساس التحول الديموغرافي في عملية الهجرة الدولية.

(١٢) Sherene Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics (Toronto: University of Toronto Press, 2008), p. 108.*

تهتم رزاك أساساً بحالة النرويج التي طبقت فيها مبادرات سياسية جديدة تتعلق بموضوع الزواج القسري الذي تم تقييده بضوابط هجرة صارمة وفحص أعمق للمتقدمين بطلبات الهجرة.

(١٣) Yolande Jansen, «Lacité, or the Politics of Republican Secularism,» in: Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University Press, 2006), p. 476.

(١٤) Talal Asad, «Trying to Understand French Secularism,» in: De Vries and Sullivan, eds., Ibid., pp. 507-508.

الثقافيةُ والمدنيةُ المعقدةُ التي بواسطتها يتماهى المواطنون بشغف مع شكل الأمة ومبادئها الدستورية والأنظمة اللاهوتية السياسية الضمنية(١٥).

سأركز على دورِ ألمانيا في هذا الإطار الأوروبي لأنني أريد أن أكون أكثرَ دقةً باستحضار مصطلح مذهب الثقافة الرائدة (leitkulturalism) الذي أقدّمه هنا كمرجعيةٍ خاصّةٍ للاستدلال الثقافوي الذي تقوم عليه النقاشاتُ الألمانيةُ الدائرةُ حول الصناعة الدينية للآخر. وعلى غرارِ تمييزِ يانسن بين النظام العلماني الفرنسي كمبدأ دستوري من جهة والعلمانية (laïcisme) كمصطلح ثقافي يحمل نبراتٍ سياسيةً ـ لاهوتيةً قويةً من جهة أخرى، سأميّز بين التعبير السياسي عن الثقافة الرائدة (lietkultur) الألمانية (التي وردت في النقاش حول الدستور الأوروبي الجديد) ومذهب الثقافة الرائدة (lietkulturalism) كمصطلحٍ منتشرٍ في الخطابات لكنه فعّالٌ اجتماعياً في تعبئة المشاعر الجماعية حول مجموعةٍ من المعايير والقيم التي تشدد على السيطرة الثقافية للتقاليد اليهودية ـ المسيحية في أوروبا. فقد استحضر المحافظون فكرةَ ثقافةٍ رائدةٍ ألمانيةٍ (أو أوروبية) خلال النقاش المتعلق بدخول تركيا إلى الاتحاد الأوروبي(١٦). وقد عارض هذه الخطوةَ معظمُ اليسار السياسي نظراً إلى أنه اعتبرها تلميحاً للسماح بمزيد من تشديد قوانينِ الهجرة والمواطنة، وذلك في مقابل نماذجِ التعدّدِ الثقافيّ التي طرحتها فرقٌ يساريةٌ أخرى. إلا

---

(١٥) المصدر نفسه، ص٤٩٥.

(١٦) إن أولَ من قدّم مفهومَ «الثقافة الرائدة» هو بسام طيبي في كتابه. انظر:

Bassam Tibi, *Europa ohne Identität: Die Krise der multikulturellen Gesellschaft* (Munich: BTB Verlag, 1998).

إن استدلال طيبي، الذي يمكن اعتباره موقفاً علمانياً ـ ليبرالياً مؤيداً عموماً لاعتبار ألمانيا مجتمعَ هجرةٍ، التقطه لاحقاً بعض الصحافيين الألمان البارزين. انظر:

Theo Sommer, «Der Kopf zählt, nicht das Tuch-Ausländer in Deutschland: Integration kann keine Einbahnstraße sein,» *Die Zeit*, vol. 30 ([1998]), <http://www.zeit.de/1998/30/199830.aus-laender. xml> (accessed 22 May 2008).

ثم دخل من هنا إلى الساحة السياسية، حيث استعمله الديمقراطيون المسيحيون ليعبّروا عن عكس معناه الأصلي بالضبط، مثلاً ليشيروا إلى إنكار فكرة أنه يمكن اعتبار ألمانيا مجتمع هجرة. وإذا كان طيبي وسومر لا يوافقان على الاعتماد السياسي للمصطلح، فمن الواضح أن النبرات العلمانية ـ الحداثية وأحياناً الاستيعابية الفظة التي تخترق استدلالاتهما يسّرت كثيراً انتشار المفهوم. كما أن الحركة المناهضة للمساجد التي تحدثتُ عنها من قبل روجت لكتاب طيبي كمصدر أكاديمي موثوق. انظر:

<http://www.moschee-schluechtern.de/texte/tibi_euroident_inhalt.htm>.

أنه إذا نظرنا عن قرب، سنلاحظ أن النقاشَ الدائرَ حول الدين يُظهِرُ أن التوافقَ بين الموقفين السياسيّيْن أعمقُ مما يبدو. وسأحاول فيما يأتي تسليطَ الضوءِ على مفهومِ مذهبِ الثقافة الرائدة الألماني وتصوره الأساس لما يُعتَبَرُ ذاتيةً وعقلانيةً مبررَتيْن.

تثير ويندي براون في هذا الصدد نقطةً مهمةً يمكن استخدامُها في هذا التحليل، وذلك على الرغم من الاختلافات الواضحة بين السياسة اليسارية في أوروبا وتقليد الليبرالية السياسية في السياق الأمريكي الشمالي الذي يهمها. توضح براون كيف تميز الليبرالية الحديثةُ بمهارةٍ بين مختلف أشكال الذاتية الدينية؛ إذ تُظهِرُ المؤلفةُ كيف تبني الليبرالية الاختلافاتِ بين «نمطٍ شكلاني» للذاتية يميز الذاتَ الأنواريةَ الحديثةَ التي تركّز على قبولِ أنماطِ تعبيرٍ ثقافيةٍ خاصّةٍ من جهة، ومن جهة أخرى «نمطٍ عضواني» يفترض مزجاً بين الدافع الفردي والمعتقدات الجماعية ويقوم من ثَمَّ على فكرة ذاتية غير انعكاسية «تحدد سلفاً بشكل عاطفي مجرى فعلٍ أو معاناةٍ معطى»[(١٧)]. إن لهذا التمييز انعكاساتٍ بعيدةَ المدى على طريقةِ تَمثُّلِ الرأي العام الأوروبي - الأمريكي لأشكال خاصةٍ من فاعليةِ (agency) الدينِ وتعبيراتِه الجماعيةِ[(١٨)]. لا تهدف براون بشكل أساس إلى نقدِ حُجَّةِ «صِدام الحضارات»، وهو ليس أمراً جديداً؛ بل إنها تبيّن كيف أن الخطابَ الليبرالي يميز أشكالاً خاصةً من الحياة الدينية والممارسات المرتبطة بها والأيديولوجيات التي يتم تقديمها من خلال هذه الممارسات بصفتها ممارساتٍ مشروعةً أو ممارساتٍ يستحيل على الدولة الليبرالية الحديثة استدماجُها[(١٩)]. ليس ما يهم أكثر في هذه الخطابات هو نوعُ التقليد الديني (المسيحية، السيخية، الإسلام... إلخ)، وإنما كيف يتم التعبير عن نوعٍ من الذاتية الدينية في أنماط خاصة من السلوك والوجود الدينيّيْن.

---

(١٧) Hent de Vries, «Introduction: Before, around, and beyond the Theologico-Political, in: De Vries and Sullivan, eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World,* p. 55.

(١٨) Wendy Brown, «Subjects of Tolerance: Why We Are Civilized and They Are the Barbarians,» in: De Vries and Sullivan, eds., Ibid., pp. 299 and 310.

يمكن الذهاب بفكرة نمط عضواني للذاتية والفاعل أبعد من خلال نقد طلال أسد للتصورات الغربية للفاعل. انظر:

Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), pp. 67-99.

(١٩) انظر أيضاً الفصل الخامس في هذا الكتاب.

لا يوجد مذهبُ الثقافة الرائدة الألماني في مأمنٍ من هذه التمييزات بين أصنافٍ من الذاتية الدينية. يمكن للمثال الموجز الآتي أن يوضح هذه النقطة: نشرت الجريدةُ اليساريةُ الألمانيةُ **تاز** (*Die Taz*) في شباط/فبراير ٢٠٠١، في صفحتها الساخرة «الحقيقة»، مقالة تهجو «سلوكَ المسلمين اللاعقلاني»[٢٠]. وبعد الأسطر الخمسة التي أخبرت القراءَ بأنه بعد حدوث الزلزال المدمر في غوجارات الهندية في شهر كانون الثاني/يناير من السنة نفسها، ذهب بعضُ الرجال المسلمين إلى حدّ تدميرِ أجهزة التلفزيون في الساحات العمومية بعد أن أفتى أحدُ الأئمة المحليين بأن التلفزيون هو المسؤولَ عن الكارثة («عقابٌ من الله على الانحطاط الأخلاقي»)، حكت **تاز** نكتةً ستعتبرها بعد ذلك ملائمةً جداً لتوضيح الخاصية السوريالية للحادث (اتبع الناس «الفتوى» بطريقة لاعقلانية واضحة). وأضافت الجريدةُ كلاماً مقفّى بالألمانية تمت فيه السخريةُ من عظمة الله بمخيالِ جسدٍ غريبٍ[٢١]. وعلى إثر الانتقادات التي تلقتها الجريدةُ عبر رسائل عديدة ومقالات على الإنترنت، ردَّ كاتبُ المقالة الساخرة بإجراء مقارنةٍ بين الهجاء ونكت القسّ الألماني، مدافعاً عن فكرة أن «الهجاءَ ابنُ الأنوار»[٢٢]. ولاحظ بعد ذلك أن للهجاءِ وظيفةً تطهيريةً، طرحها على النحو الآتي: «إذا أبان المسلمون عن عقليةٍ صبيانيةٍ بتدميرهم لأجهزة التلفزيون كردٍّ فعلٍ على كارثةٍ طبيعيةٍ، فمن المناسب بالنسبة إلينا أن نستخدم كوميديا طفولّية ونتساءل: أيُّ إلهٍ غريبٍ هذا الذي يختار هؤلاء الأتباع؟»[٢٣].

انطلاقاً من نموذج براون، نلاحظ هنا كيف تمَّ تمييزُ مسلمي جنوب آسيا

---

(٢٠) «Mullahs immer kluger,» *Die Taz*, 9/2/2001.

(٢١) سرعان ما انتقل الموضوع إلى المنتديات الإلكترونية مثل منتدى «السوق الإسلامي»، واستقبلت غرف الدردشة على الموقع الإلكتروني لجريدة **تاز** رسائل عديدة تحتج على ما اعتبره محرر «السوق الإسلامي» «واحدة من أكثر التصريحات إهانة للمسلمين والإسلام التي لم يبلغها من قبل أي واحد من الناطقين بالألمانية». انظر:

«Muslim-Aktion gegen die Taz,» 19 June 2008, <http://www.muslim-markt.de/Aktion/Sonstige/aktiongegentaz.htm>.

(٢٢) Michael Ringel, «Wenn die Fatwa droht: Das Taz-Resort, «Die Wahrheit» Damit Satire entlarvend wirkt müssen Regeln verletzt warden,» *Die Taz* (10 June 2008), <http://www.taz.de/index.php?id=archivseite&dig=2001/02/17/a0100> (accessed 17 February 2010).

(٢٣) المصدر نفسه.

بذاتيةٍ دينيةٍ عضوانيةٍ (غياب الفاعلية، تم اختيارهم بدلاً من أن يختاروا) تَمّ إرفاقُها بمخيالٍ استشراقيٍّ للعقلية الدنيا. لكنّ المثالَ يوضح أيضاً واجبَ تثقيفِ الآخرين الذي يثقل كاهلَ أولئك الذين يدافعون علناً عن القيم الأنوارية. وما يثير هذه الواجباتِ ليست فقط الأفكارُ والآراءُ، بل الاستعداداتُ العاطفيةُ أيضاً. إن هناك طرقاً مختلفةً للتفكير من خلال هذه الأنماط من الانفعال. يعتبر طلال أسد الانفعالَ تمظهراً سلوكياً لشعورٍ جماعيٍّ أعمقَ ومشتركٍ على نطاقٍ أوسع. إن هناك مؤشراتٍ واضحةً على أن هذا ينطبق على الجماهير الألمانية أيضاً[٢٤]. وانطلاقاً من وجهة نظر مختلفة، طوّرت جاسبر بوار مفهومَ «السياسة الانفعالية» الذي حاولت بواسطته تحديدَ العلاقاتِ القائمةِ بين الأشكال المختلفة للعنف الرمزي والمادي الذي يُمارَسُ على الأجساد الخاضعة للعنصرية، كأجساد المسلمين والسيخ في «الحرب على الإرهاب» المعاصرة[٢٥]. تحاج بوار، في إطار نقدها الأوسع للاستثمارات المشبوهة في أيديولوجيا الاستثناء الأوروبي، في أن علاماتِ الهويةِ التي تركز على الجندر والطبقة والاختلاف العرقي لا تسمح إلا بتفسيرٍ ناقصٍ لأشكال الانفعال العدوانية والمعدية التي تتميز بالقوة بفعل قدرتها بالضبط على مدِّ الجسورِ بين حدود الطبقة والجندر والعرق[٢٦]. أسمح لنفسي هنا بأن أخصّ بالذكر نقطةً معينةً سَلَّطتْ بوار عليها الضوءَ في نقدها: وهي فكرة أنه يمكن فهمُ الهويةِ كأحدِ مفاعيلِ الانفعال[٢٧]. يظهر «مفعولُ الانفعالِ» هذا في ردودِ الفعلِ على تعبيراتِ السيخ والدين الإسلامي من خلال رواسبِ الفكرِ الاستشراقي الألماني وإرثِ البناءات التبشيرية المسيحية للهرطقة الدينية. هذه الرواسبُ والبناءاتُ لا يمكن التعرفُ إليها بشكل مباشر، لكن يمكن تحديدُها في عمليات الترجمة الثقافية التي تدعم الحججَ والأفعالَ التي ألاحظها في ألمانيا والمتعلقة بالتعبيرات الدينية

(٢٤) Talal Asad, «Reflections on Blasphemy and Secular Criticism,» in: Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), p. 605 ff.

(٢٥) Jasbir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), pp. 205-216.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٠٤. إن مناقشة الأدبيات الجديدة حول العاطفة تتجاوز نطاق هذه المقالة. ولأهداف تفسيرية، سأركز على بُعْدٍ خاصٍّ له علاقةٌ مباشرةٌ بدراستي لتشكيلات الذات السيخية والأحمدية.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢١٥.

الأحمدية والسيخية[٢٨].

■ أشباح من الماضي، موروثات من أجل الحاضر

يميل أنصارُ الثقافة الرائدة الألمانية إلى تأطيرِ النقاش حول الاندماج والدين من خلال ظاهرة «العامل الضيف» التي ظهرت بعد ستينيات القرن العشرين، والتي استدعت سياساتٍ جديدةً في مجال الاندماج في تقليدٍ ثقافيٍّ ألمانيٍّ غيرِ علماني اقترنت فيه المُثُلُ العليا الأنوارية بالقيم والبيداغوجيات المعيارية المسيحية. لا يعني هذا أن الكنيستيْن ستنتصبان ضد بناء المساجد أو ضد تواجد أديان أخرى - بل بالعكس، كانت أجنداتُ حوارِ الأديان مجالاتٍ مفضلةً لتبني التسامح الألماني. ومع ذلك، كما يتضح ذلك من حادثة ماركسلوه ونقاش سارازين الذي جرى مؤخراً، يُعتبَرُ خطابُ العامّةِ واحداً من الخطابات الجديدة التي رحّبت بأديان المهاجرين ضداً على تاريخ التجانس الديني والثقافي المزعوم. لكنّ هذا التفسيرَ يتضمن نسيانَ التواريخ الذي يمكن أن يكون من دون أهمية بالنسبة إلى مناقشة التحولات الديموغرافية المرتبطة بالهجرة التي حدثت خلال العقود الأربعة الأخيرة، لكنه يحظى برأيي بأهمية في مساءلة الادعاءات المعيارية التي يقدمها خطابُ الثقافة الرائدة. اسمحوا لي بأن أبدأ باثنين من التفاصيل الصغيرة من الأرشيف التاريخي لبرلين خلال العقدين الأولين من القرن العشرين؛ فقد تمّ استخراجُ قصّةٍ مذهلة وتمّ تقديمُها في فيلم فيليب شيفنر **ملفات هالفمون** (٢٠٠٧). يعرض الفيلمُ أصواتَ الجنود الأسرى من المستعمرات الفرنسية والبريطانية في أفريقيا وجنوب آسيا التي سُجِّلَتْ خلال الحرب العالمية

---

(٢٨) تربط أيرين سيلفربلات جينيالوجيا الهرطقة هذه بمحاكم التفتيش الإسبانية، وتؤكد بذلك أن الاتهامات بالهرطقة كانت تكوّن الأيديولوجيات العرقية المرتبطة بنشأة أشكال القومية الأوروبية. انظر:

Irene Silverblatt, *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

مذكور في كتاب: Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, p. 35.

يحذرنا طلال من أن نرى هنا علاقة مباشرة بين الماضي والحاضر، ويؤكد أن الخطابات المعاصرة حول الكفر والهرطقة تقوم على انزياحات وترجمات معقدة. انظر:

Asad, «Reflections on Blasphemy and Secular Criticism,» p. 581.

الأولى على يد عملاء الحكومة الألمانية بالتعاون مع علماء الأنثروبولوجيا. يسلط الفيلمُ الضوءَ على التواطؤات بين المصالح العسكرية والمصالح العلمية في توثيق وتسجيل الآخرين الذين ينتمون إلى أعراق أخرى، والذين اكتسب بعضُهم، مثل الكتيبة السيخية التي قاتلت الألمان في بلجيكا، سمعةَ مقاتلين أشداء. ومن بين هذه الأصوات، يعلو صوتُ الأسيرِ السيخي مال سينغ الذي يزوّد الفيلمَ بفكرته الرئيسة. إن صوتَه المنهوكَ بالجوع، الذي يذكرنا في التسجيلات الفونوغرافية بأسلوبِ قصِّ الحكايات المبتذلة بالعامية البنجابية، يلازم مُخرجَ الفيلم كغيابٍ/حضورٍ غامضٍ لا يمكن أن يفهمه المتفرجون الألمان، ويظل طوال الفيلم غيرَ قابلٍ للتعقب في زمن الانتماء البيوغرافي؛ إنه حضورٌ شبحيٌّ من دون مرفأ[٢٩]. وفي السياق نفسه، بنى وليام الثاني سنة ١٩١٥ مسجداً خشبياً في فونسدورف قرب برلين كي يستعمله المسلمون الأفارقة والجنوب آسيويين الذين قاتلوا لمصلحة البريطانيين والفرنسيين، وكذا الكثير من الروس التتار والمسلمين البشكيريين الذين أُسِرُوا أيضاً على يد الألمان خلال الحرب العالمية الأولى[٣٠]. لكن المسجدَ أُغلق في العشرينيات، لكن تمّ الشروعُ سنة ١٩٢٣ في بناء مسجدٍ جديدٍ في برلين - فيلمرسدورف، واعْتُبِرَ امتداداً لمسجد فونسدورف. وقد بناه أعضاء الجماعة الأحمدية أنجومان لاهور[*] تحت إشراف مولانا صدر الدين كمسجدٍ صلبٍ وفق الهندسة المعمارية للمساجد القديمة في جنوب آسيا[٣١].

---

(٢٩) قدَّمَ فيلمٌ سينمائي آخر (**أغنية السجين**، للمخرج ميكائيل سينغ، ٢٠٠٩) بعد ذلك قصةَ مال سينغ، وأثبت أن هذا الأخير عاد إلى أسرته في البنجاب.

(٣٠) Manfred Backhausen, ed., *Die Lahore-Ahmadiyya Bewegung in Europa* (Wembley: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications for the Berliner Moschee der Lahore-Ahmadiyya-Bewegung zur Verbreitung islamischen Wissens, 2008), p. 56.

(*) الجماعة الأحمدية حركة إصلاحية إسلامية ذات نزعة مهدوية، أسسها ميرزا غلام أحمد في نهاية القرن التاسع عشر في البنجاب التي كانت آنذاك تحت الاستعمار البريطاني؛ إذ أعلن غلام أحمد سنة ١٨٨٩ بأن الله بعثه كي يعيد للإسلام نقاوته، وادعى أنه «مجدد» (يجدد للمسلمين دينهم)، و«محدَّث» (أي أن الله يكلمه)، و«مهدي» (بمعنى أنه مرشد للمسلمين). وقد اتخذ البرلمان الباكستاني سنة ١٩٧٤ قرار اعتبار المذهب الأحمدي حركة غير مسلمة [المترجم].

(٣١) دُشِّنَ مسجد برلين رسمياً سنة ١٩٢٥. للاطلاع على تاريخ مسجد برلين، انظر: المصدر نفسه. انظر أيضاً:

Nasir Ahmad, *A Brief History of the Berlin Muslim Mission and the Berlin Mosque Founded by the Lahore Ahmadiyya Movement in Islam*, edited by Manfred Backhausen (Berlin Mosque and Mission, 2008), <http://berlin.ahmadiyya.org/berlin-mission-june06.pdf>.

ويعتبر اليوم أقدمَ مسجدٍ في برلين. وبخلاف ظهور مال سينغ القصير والمثير للهذيان الذي ظلّ مجردَ لحظةٍ طريدةٍ، استطاع المبشرون الأحمديون أن يستمروا وأن يجدوا مهتدين من الطبقات العليا والذين ساعدوا على تأسيس الجمعية الإسلامية الألمانية. كانت الجماعة المسلمة في برلين، إلى جانب البعثة الأحمدية في ووكينغ (The Woking Muslim Mission)(*) في لندن، نشيطة جداً في السنوات التي تلت الحرب العالمية الثانية(٣٢). وكانت الجمعية الإسلامية الألمانية من بين أولى المنظمات المسلمة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية التي كانت نشيطةً في مجال النشر ومحفّزةً بقوة لنشر تعاليم الدين الإسلامي في أوساط الجماهير الغربية(٣٣).

قدّمتُ اثنين من التفاصيل التاريخية، لكنهما مهمّان لأنهما يثيران نوعيْن من الحضور: حضور هذياني للأسير السيخي الذي لا يمكن أن يُكتَبَ في سردٍ ذي معنى للتاريخ الألماني، وحضور هامشي للمبشرين الإسلاميين الأوائل الذين استقروا في الإمبراطورية الجرمانية وفي جمهورية فايمار التي لم تدم طويلاً، والذين مارسوا جاذبيةً على فئاتٍ من الطبقات المتعلمة الألمانية في برلين آنذاك. سأستعمل هاتين اللحظتين لإبراز الطرق المتناقضة التي تمّ بها إدراكُ الجماعتيْن معاً من طرف المخيال الاجتماعي الألماني. وكما سأحاجج لاحقاً، فإن الحدوثَ المتزامنَ للحظتَي الاعتراف اللتين تبدوان متعارضتيْن هو ما يساعدنا على تسليط الضوء على أشكال الغموض التأسيسية التي يستجيب بها الخطابُ العامُّ الألماني اليوم لأشكالٍ محدَّدةٍ من الصناعة الدينية للآخر.

(*) بعثة تأسست سنة ١٩١٣ في مسجد ضاحية ووكينغ في لندن على يد خواجة كمال الدين، وظلت الجماعة الأحمدية تديرها إلى منتصف ستينيات القرن الماضي [المترجم].

(٣٢) تُظهِرُ صورٌ التُقطت سنة ١٩٢٠ جنوداً سيخاً ومسلمين مع أعضاء آخرين من جماعات مسلمة وغير مسلمة أخرى أمام باب مسجد ووكينغ. يمكن الاطلاع عليها في: Backhausen, ed., Ibid., p. 30.

ومن جهة أخرى، حذر مبشرون مسيحيون من «الدعوة» التي تقوم بها البعثة. يسجل جيمس ثاير أديسون حضورَ الجماعات الأحمدية في مسجدين بضواحي لندن (سري وساوثفيلدز). انظر:

James Thayer Addison, «The Ahmadiya Movement and Its Western Propaganda,» *Harvard Theological Review*, vol. 22, no. 1 (1929), pp. 1-29.

(٣٣) Ahmad, *A Brief History of the Berlin Muslim Mission and the Berlin Mosque Founded by the Lahore Ahmadiyya Movement in Islam*, p. 25.

يمكن انطلاقاً من منظورٍ تاريخيٍّ أوسعَ قولُ المزيد حول كيف أصبح زعماءُ الجماعات السيخية والأحمدية سجناءَ السياسة الاستعمارية في جنوب آسيا في عهد الاستعمار البريطاني؛ فقد كافحت الجماعتان من أجل ضمان مكانتهما كأقليات دينية داخل الإمبراطورية، وقامتا بذلك بتبني أشكالٍ من التعاون والتوافق مع البريطانيين، الشيء الذي جعل النخبةَ الأحمديةَ تفقد ثقةَ التنظيمات المسلمة الرائدة وتثير غضبَها في سياق الكفاح الوطني من أجل الاستقلال. ففي سياق التقسيم الذي أدى سنة ١٩٤٧ إلى جعل الهند وباكستان دولتين قوميتين مستقلتين، انخرط السيخُ والأحمديون بشكل مأسوي في هجرةٍ دوليةٍ أدّت إلى نفي معظم أعضاء الطائفتين من مواطنهم الدينية الأصلية[٣٤]. وقد ارتبطت مسألةُ الوضع المستقل، للسيخ في الجانب الهندي والأحمديين في الجانب الباكستاني، لاحقاً بالنقاشات العمومية حول الطبيعة العلمانية أو غير العلمانية للدول الجديدة والحقوق الخاصة المضمونة للأقليات الدينية في سياق ما بعد الاستعمار[٣٥]. فبينما كانت إحدى أهمِّ القضايا في حالةِ القومية السيخية الناشئة هي الحفاظ على الحدودِ لمواجهةِ مطالبِ الاندماجِ التي تطرحها التمثيليةُ السياسيةُ الهندوسيةُ المسيطرةُ، كان الأحمديون في باكستان في قلب النقاش الوطني حول معاييرِ التّدينِ والممارسة والهويةِ الإسلاميتيْن. فقد اعْتُبِرَ ذلك في البداية متوافقاً مع دستور باكستان، إلى أن اندلعت أحداثُ الشغبِ سنة ١٩٥٩ وما أعقبها سنة ١٩٧٤ من تعديلاتٍ دستوريةٍ مناهضةٍ للأحمديين التي تمّ إتمامُها بمراسيمَ رئاسيةٍ لضياء الحق سنة ١٩٨٤، الشيء الذي ألحق ضرراً كبيراً بالجماعة الإسلامية

---

(٣٤) توجد نانكانا صاحب، المكان المفترض لولادة المعلم ناناك، في باكستان التي تدير فيها أقليةٌ صغيرةٌ من السيخ الباكستانيين هذا الموقعَ. وقد شهدت نانكانا صاحب في الأعوام الأخيرة انبعاثاً كمحجٍّ دوليٍّ، ولا سيما من قبل السيخ الذين يحملون جواز سفر أوروبي أو أمريكي. وتوجد قاديان، المكان الذي تأسست فيه الحركة الأحمدية، في البنجاب الهندية، وتعتبر أيضاً محجاً دولياً يؤمه الأحمديون من كل أرجاء المعمورة.

(٣٥) إن مناقشة فكرة العلمانية (الدولة) في جنوب آسيا تتجاوز نطاق هذه المقالة. انظر مساهمة أرفيند مانداير في هذا الكتاب. وللاطلاع على مناقشة للحملة المناهضة للأحمديين في باكستان، انظر مثلاً:

Leonard Binder, «The Ahmadiyya Controversy and Its Consequences,» in: Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley, CA: University of California Press, 1963), pp. 259-296, and Surendra Nath Kaushik, *Ahmadiyya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation* (New Delhi: South Asia Studies Centre, 1996).

الأحمدية[٣٦]. فقد أدّت إعاداتُ التشكيلِ الوطني لحدودِ الجماعة الدينية وخطاباتِ الهوية إلى العنف والهجرة القسرية، ولاسيما في سياق أزمة البنجاب التي واجهت فيها جماعةٌ سيخيةٌ انفصاليةٌ جهازَ محاربةِ الإرهاب التابع للدولة الهندية، وفي سياق التشريعات المناهضة للأحمديين التي تركت هؤلاء من دون حماية من اعتداءات الحشود الطائشة في باكستان. وقد أدّت كلُّ هذه الأحداثِ إلى تشتت تلك الجماعات عبر العالم وإلى إعادة تشكيل الشبكات الدينية والسياسية في مواطن الشتات، وذلك في إطار مسافةٍ نقديةٍ من السياسة الوطنية في الهند وباكستان. وكان لذلك تأثيرٌ كبيرٌ في طبيعةِ وجودِ السيخ والأحمديين في أوروبا وعلى الطريقة التي تم بها الاعتراف بهم علناً.

في ألمانيا التي تَقَدَّمَ فيها الكثير من السيخ والأحمديين بطلباتِ اللجوء السياسي في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، كانت الحياة الداخلية للطائفتيْن تتحدد أساساً بهذه الديناميات التي حدثت بعد النزاع المذكور وإلى وقت متأخر جداً. فقد أظهرت الدولةُ الألمانيةُ، من خلال أجهزتها القانونية والأمنية، موقفاً أكثرَ تعاطفاً مع انشغالات الأحمديين، في حين كان يُنْظَرُ عموماً إلى وصولِ السيخ بعد سنة ١٩٨٠ بعينِ الريبةِ وبتخوّفٍ ضمنيٍّ من دخول المتشددين السيخ إلى البلاد وتدخّلهم في شؤون الجماعة. وكُتِبَتْ في هذا السياق قصصٌ جديدةٌ للمنحدرين من صدر الدين ومال سينغ الذين جاؤوا إلى ألمانيا والذين مرّتْ أعدادٌ كبيرةٌ منهم بطقوس جلسات محكمة اللجوء؛ ذلك أن الترجماتِ الفاشلةَ والتحيزاتِ الكثيرةَ ضد منحِ اللجوءِ إلى «متسولي الرعاية الاجتماعية» التي جرت في هذه الجلسات ألْقَتْ بالكثير منهم في غياهب النسيان السوسيوقانوني وببعضهم الآخر في معتقلات

---

(٣٦) أعلنت جامعة الدول الإسلامية سنة ١٩٧٤ أن الأحمديين غير مسلمين وأقصتهم من الأمة. انظر:

<http://www.alhafeez.org/rashid/rabita.html>.

انظر أيضاً:

S. Zulfiqar Gilani, «Ahmedis and the Problem of National Identity in Pakistan,» in: Monirul Hussein and Lipi Ghosh, eds., *Religions Minorities in South Asia* (New Delhi: Manak Publications, 2002), pp. 129-146, and Antonio R. Gualtieri, *Conscience and Coercion: Ahmadi Muslims and Orthodoxy in Pakistan* (Montreal: Guernica, 1989), pp. 35-72.

الترحيل[٣٧]. إن ما تجب دراستُه بجدية إذاً هو كيف لا تزال الموضوعات الدينيةُ السيخيةُ والأحمديةُ، في هذه السيناريوهات التي تربط الماضي بالحاضر والتي عرضتها باختصار، تُكتَبُ في السرد الوطني الألماني وخارجه.

■ اجتياز «الاختبار الإسلامي»: الأحمديون ومناهضو المساجد الألمان

أعلن هايلدبراند ديهل، الرئيسُ المحافظُ لبلدية فيسبادن عاصمة محافظة هيسن، في فجر ليلة عيد الميلاد من سنة ٢٠٠٣، أن المدينةَ تريد (وفقاً لاحترامٍ مناسبٍ للتقويم الديني حسبما أفترض) توقيعَ «معاهدةِ سلام» مع «مواطنيها الأنداد» المسلمين[٣٨]. وقد كانت حتى تلك اللحظة التفاتةً غيرَ مرئيةٍ في زمنٍ تزايد فيه القلقُ العامُّ من «المجتمعات الموازية» التي انتشرت في المدن الألمانية، وهي جماعةٌ من المهاجرين أغلبهم من المسلمين الذين يُفتَرَضُ أنهم منغمسون في عوالمَ حياةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ نعتها أنصارُ الثقافة الرائدة بأنها «تقليدوية» و«ضد علمانية» وتمارس القهرَ ضد النساء، ومن ثَمَّ فهي غيرُ متوافقةٍ مع النظام الديمقراطي العلماني الألماني والأوروبي. ووفقاً لمقتضيات «معاهدة السلام» المقترحة، سيُطلَبُ من الجماعات المسلمة المقيمة في المدينة، كمساهمة منها في ترسيخ صورةِ فيسبادن كمدينةٍ للتسامح والإنسانية الكونية، أن تعترف علناً بولائها للمبادئ الديمقراطية المنصوص عليها في الدستور الألماني. إن محاولاتِ طَلَبِ الاعتراف العلني بالمبادئ العلمانية المنصوص عليها في القانون الألماني والدستور الأوروبي الجديد تتزايد شعبيتُها وتقوم بها جماهيرُ أخرى في أوروبا وأمريكا الشمالية - ويجدر بنا هنا أن نذكر النقاشَ الذي جرى مؤخراً في كيبيك حول «التوافقات» الدينية والثقافية للمهاجرين في هذه المحافظة[٣٩]. ومع ذلك، إن الانشغالَ

---

(٣٧) درستُ بعضَ هذه الموضوعات في مقالتي. انظر:

Michael Nijhawan, «Deportability, Medcine, and the Law,» *Anthropology and Medecine*, vol. 12 no. 3 (2005), pp. 271-285.

سأعرض في كتابٍ لي سينشر قريباً تحليلاً أكثرَ تفصيلاً لمقابلات أجريتها مع أفراد مروا بهذه الجلسات، ومقابلات أخرى أجريتها مع المترجمين والقضاة.

(٣٨) Andreas Hartmann, «Vertrag soll Streit um Moschee schlichten,» *Frankfurter Rundschau*, 23/12/2004, p. 29.

(٣٩) Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, pp. 16-17.

الألمانيَّ باستعادة «المواطنين الأنداد المسلمين المحبين للسلام» يستحق مزيداً من الاهتمام، وتحديداً في سياقِ التعبئاتِ المحليةِ ضد مشاريع بناءِ المساجد الأحمدية في مدنٍ مختلفةٍ بإقليم هيسن (وأقاليم ألمانية أخرى)، وهي التعبئات التي كانت في الواقع الخلفيةَ المباشرةَ لإعلان المحافظ ديهل[٤٠]. وليس من قبيل المصادفة أن يتمّ استحضارُ طبيعةِ المسلمين الأحمديين كمحبين للسلام (friedliebende/friedfertige) في وقتٍ نجحت فيه الحركةُ الشعبويةُ المناهضةُ للمساجد إلى حدٍّ كبيرٍ في نشرِ صورةٍ عامةٍ عن المسلمين الأحمديين كأعضاء «طائفة مهرطقة» ومهاجرين يتعذر إدماجهم[٤١].

ليست الحركةُ الاحتجاجيةُ المناهضةُ للمساجد كشكل من السياسة الإقصائية حركةً جديدةً ولا تخص السياقَ الألماني وحدَه[٤٢]؛ فعلى نحوٍ مماثلٍ للتعبئة العامة الحالية ضد بناء المآذن في سويسرا، كانت هناك على مدى العقدين الأخيرين حالاتٌ عديدةٌ استطاعت فيها نزاعاتُ المسجدِ أن تعبئ الجماهيرَ المحليةَ وتملأ بها قاعاتِ المدينة لحضور جلسات الاستماع العامة، وأن تَشْغَلَ المحاكمَ الألمانيةَ، ولا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار مشاريعَ المسجد الأحمدية الأخيرة[٤٣]. فقد أثار الخصومُ باستمرار الخوفَ

---

(٤٠) هناك مثال آخر حديث جداً هو معاهدة التعاون التي وقعها رئيس شرطة المقاطعة الأولى في برلين، كلاوس كليس، والإمام الأحمدي عبد الباسط طارق. انظر:

Sebastian Heiser, «Dialog mit Verspatung: Die Polizei und die Ahmadiyya-Muslim-Gemeinde vereinbaren eine Kooperation-vier Monate spater als geplant, weil es Irritationen uber den Text gab,» *Die Taz*, (26 November 2007), <http://www.taz.de/regional/berlin/aktuell/artikel/1/dialog-mit-verspaetung/?src=%20SE&cHash=3e0d578d85> (accessed 20 May 2008).

(٤١) Friedliebende لا تعني هنا أن الفرد معتدل ومتسامح فقط، بل أيضاً يحمل أفكار الديمقراطية وقابلية الاندماج.

(٤٢) شهدت مدن أوروبية أخرى، مثل لندن ومارساي، احتجاجات ضد المساجد. انظر المساهمات في مجلة:

Journal for Ethic and Migration Studies, vol. 31, no. 6 (2005).

انظر مثلاً:

Jacqueline Cesari, «Mosques in French Cities: Towards the End of a Conflict,» *Journal for Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, no. 6 (2005), pp. 1025-1043.

وفيما يخص السياق الألماني، انظر:

René Hohmann, *Konflikte um Moscheen: Eine Fallstudie zum Moscheebauprojekt in Schlüchtern* (Berlin: Humboldt Universität, 2003).

(٤٣) بصرف النظر عن الحالات التي نوقشت هنا، هناك نزاعات متواصلة في مدن مثل كولونيا وميونيخ ونيكارسولم وأور ـ إركنشفيك، إضافة إلى مدن صغيرة عديدة.

من «طائفة إسلامية» تنشر مخالبها عبر التراب الوطني، مُنَبِّهِينَ إلى مشروع المئةِ مسجدٍ الذي تُعلِنُ عنه بسذاجة المطوياتُ الإعلانية الأحمدية. وكمثالَ دقيق على ذلك، ظلت التنظيماتُ الإسلاميةُ التركيةُ خلال العقدين الأخيرين أو نحو ذلك في طليعة التنظيمات التي كانت موضوعَ احتجاجاتٍ عامةٍ؛ ويشهد على ذلك نقاشُ سارازين الأخير(٤٤). إن محاولاتِ جَعْلِ بيوتِ العبادةِ أكثرَ ظهوراً للعيان، وذلك بنقلها من الشقق التي يمتلكها الخواص والمواقع الصناعية في ضواحي المدن إلى البنايات الدينية المشيدة حديثاً في مراكز المدن والإقامات السكنية الجماعية، أنتجت معضلاتٍ ثقافويةً على نطاق واسع. وهذا ما قصده الوزير روتغرز عندما دعا إلى «الخروج من مسجد الفناء الخلفي». إن المقصودَ هنا هو شططُ السلطةِ الذي يأتي ليلازم «مسجد الفناء الخلفي» (Hinterhofmoschee) باعتباره مكاناً للصناعة الدينية للآخر التي يصعب سبرُ أغوارها، مكاناً يتم فيه ربطُ المؤامرات السياسية بعضها بعضاً وإطلاقُ العنان للأهواء الدينية. إلا أن المطالبةَ المعياريةَ بـ«إظهار المساجد» لا تروق أولئك الذين يعارضون بناء المساجد كما نرى ذلك اليوم في سويسرا، نظراً إلى أن الانتقالَ من الفناء الخلفي إلى المجال العام لا يُعتَبَرُ هنا علامةً على «التطبيع»، وإنما بالأحرى دليلاً إضافيّاً على ما اعْتُبِرَ سابقاً أجندةً سريةً لإسلام عدوانيٍّ ومتعنتٍ يسعى إلى فرض الشريعة كقانون كوني(٤٥). لقد شهدنا في هذا السياق الحجاجي بدايةَ نوعٍ جديدٍ من الحركة المضادة للمساجد الذي اكتسب القدرةَ على التمدد خارج حدودِ الجماهير المحلية والتقاطع مع الأطراف السياسية القائمة.

تشكلت في ألمانيا حركاتٌ مناهضةٌ للمساجد في مدينة شلوشتيرن، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة ماين ـ كينتسيغ بإقليم هيسن، موازاةً مع جماعاتٍ أخرى في كولونيا وبرلين. وقد قادت هذه الحركاتِ لوبياتٌ عامةٌ معترفٌ بها (Bürgerinitiativen)، مثل جماعة «أنصار شلوشتيرن» و«لوبي بانكوف ـ هاينرسدورف ـ برغر»، ونجحت نسبياً في حشد الدعم المحلي في محاولةٍ

---

(٤٤) Gerdien Jonker, «The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An Unresolved Conflict?,» *Journal for Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, no. 6 (2005), pp. 1067-1081.

(٤٥) هكذا، كانت الكنايةُ التي نشأت حول المئذنة والمؤذن والشريعة شعاراً حجاجياً استخدمه داعمو التصويت السويسري ضد المآذن.

لإجبار المسؤولين على التدخل في التصميم المعماري وإعداد مواقع في الجغرافيا الثقافية شبه الحضرية أو لتوقيف المشروع نهائياً(٤٦). فعلى سبيل المثال، كي تحافظ إدارةُ مدينة شلوشتيرن على قاعدتها الانتخابية، نجحت بواسطة دعوى قضائية بوقفِ بناء مسجد الطائفة الأحمدية وهو لا يزال في مرحلة التخطيط. وفي برلين، التي أسهم فيها الحزبُ الأخضرُ والحزبُ الاشتراكي الديمقراطي واليسارُ الجديد (Die Linke) سنة ٢٠٠٨ باستخراج الترخيص الإداري والسياسي لتدشينِ مسجدٍ في الحي الشرقي من المدينة (بانكوف ـ هاينرسدورف)، كان ردُّ فعلِ الجمهور قوياً، حيث جمع معارضو المسجد أكثرَ من عشرين ألف توقيع.

يُعَدُّ نزاعُ شلوشتيرن على وجه الخصوص مثالاً جيداً لدراسة النصوص الفرعية في النقاش الدائر حول الصناعة الدينية للآخر. أولاً وقبل كل شيء، ليست شلوشتيرن مكةَ حجِّ المسلمين(٤٧). إن وجودَ الأحمديين في هذه المدينة نتيجةٌ لممارسات الدولة المتعلقة بتنظيم تدفق المهاجرين بواسطة قوانين تقسيم المناطق الجديدة، وخصوصاً في المجال السوسيوقانوني لطالبي اللجوء السياسي(٤٨)؛ والمقصود هنا هو «تقاسمُ عبءٍ» استقبالِ المهاجرين الجدد بواسطة انتشارٍ مجاليٍّ يهدف إلى تسهيل «الاندماج» داخل السكان البيض الذين يشكلون غالبيةَ سكانِ المدن الصغيرة والأحياء الحضرية التي يكون فيها احتمالُ تجمّع المهاجرين حول دوائرهم الانتخابية ضئيلاً جداً(٤٩). في أواسط ثمانينيات القرن العشرين ومطلع تسعينياته التي بلغت

---

(٤٦) بالنسبة إلى حركة «من أجل شلوشتيرن»، انظر:

<http://www.pro-schluechtern.blogspot.com>.

وبالنسبة إلى جماعة معارضي المساجد في برلين، انظر:

<http://www.ipahb.de>.

هناك مواقع إلكترونية شعبوية أخرى عديدة لها علاقة بهذين السجالين.

(٤٧) شلوشتيرن مدينة صغيرة، يسكنها نحو ١٧,٥٠٠ نسمة، من بينهم ١٢٠٠ أجنبي يحملون الجنسيةَ الألمانية أو جوازَ سفرٍ أجنبياً. ويعيش نحو ١٠٠ منهم في القرى المتاخمة، وهم من صُمِّمَ المسجدُ من أجلهم.

(٤٨) Çağlar, «Constraining Metaphors and the Transnationalisation of Spaces in Berlin,» p. 602 ff.

(٤٩) تعود هذه الممارسة إلى معاهدة ١٩٤٩ المعروفة باسم (Königsteiner Staatsabkommen) أو (königsteiner Schlüssel)، والتي يعاد تقييمها سنوياً. هذه الاتفاقية التي وُضعَتْ في الأصل لتنظيم تمويل المؤسسات الأكاديمية التي تتجاوز متطلباتها الإمكانات المالية للولايات الإقليمية المستقلة، =

فيها نسبةُ طالبي اللجوء السياسي الجدد ذروتَها، صورت الصحفُ الشعبيةُ وأعضاءُ الطيف السياسي المحافظ طالبي اللجوء كأشخاصٍ يتسولون الرعايةَ الاجتماعيةَ، الشيء الذي انعكس مباشرة ولمدة طويلة على صورة الأحمديين كذلك. وظلت هذه المشاعرُ مترسبةً بالتأكيد في أوساطِ قسم كبيرٍ من الجمهور المحلي في شلوشتيرن وغيرها من الأماكن، ولكنّ الملاحَظ هو أن الانشغالَ الرسميَّ كان في المراحل المبكرة من الخلافات ذا طابع إداري وجمالي.

هكذا، عندما بدأت الطائفةُ الأحمديةُ تبحث عن موقع ملائم لبناءِ مسجدٍ في مدينة شلوشتيرن الصغيرة في مطلع تسعينيات القرن العشرين، سرعان ما أدت بهم المفاوضاتُ مع الإدارة المحلية للمدينة إلى خوضِ نزاع قضائيٍّ في هيئاتٍ عديدةٍ، بدءاً بالسلطة المكلفة بمراقبة البناء إلى المحكمةِ الإدارية في فرانكفورت على الماين. في هذه المعارك القانونية، دافع المعارضون عن فكرة أن المسجدَ لا ينسجم مع المشهد الثقافي للمنطقة وأن العمارةَ الإسلاميةَ ستبقى معزولةً وغريبةً عن البيئة المسيحية المهيمنة في ريف مدينة هيسن. كما تم طرحُ حججٍ تتعلق بالضوضاء وحركة السير، لكن من الواضح أن انتقالَ العمارة الإسلامية من المجالات الخفية والهامشية إلى مركزِ مدينةٍ صغيرةٍ اعْتُبِرَ من طرف الكثيرين استفزازاً وفضيحةً. وقد برزت العلاماتُ المرئيةُ والمسموعةُ للاختلاف الديني (المتمثل بشكل بارز في المآذن والأذان) كنقطةٍ مفصليةٍ مهمةٍ تشعبت حولها الاحتجاجاتُ العموميةُ، وذلك حتى في الحالات العديدة التي تمحورت فيها المصطلحاتُ المنظِّمةُ للخطاب الاحتجاجي حول أشدِّ القضايا تقنيةً المتعلقةِ بالتهيئة المجالية للمدينة، كموقف السيارات وحركة السير، وحجم البنايات وعلوها وشكلها ولونها، وكيفية الإقحام المعماري لهذه البنايات في أحياء معينة[٥٠]. وادعت

= ومن ثَمَّ تحتاج إلى الدعم المالي الفدرالي، تم توسيعها لتشمل مجالات أخرى، وتم تطبيقها منذ ٢٠٠٤ على توزيع طالبي اللجوء. وقد تم الاعتراف بها الآن بوصفها المبدأ المؤسس لتوزيع الأموال والموارد بين المستوى الفدرالي ومستويات الولايات الإقليمية (Länderfinanzausgleich).

(٥٠) يلاحظ روني بيتر هومان أن إدارة مدينة شلوشتيرن كانت ترى أن سلامة الجغرافيا الثقافية للمدينة مهددة؛ ولم تعبّر عن أي مخاوف من التصاميم الدينية للعمارة الإسلامية. انظر:

Hohmann, *Konflikte um Moscheen: Eine Fallstudie zum Moscheebauprojekt in Schlüchtern*, p. 44.

أصواتٌ أخرى أن معظمَ المصلين الأحمديين الذين سيستعملون المسجد لأغراضهم الدينية، والذين يناهزون المئة مصلٍّ، لا يقيمون في الحي، ومن ثَمَّ «سيسوقون سياراتهم يومياً ذهاباً وإياباً بين منازلهم والمسجد»، مسهمين بذلك في إنتاجِ تلوثِ الهواء وازدحام الشوارع. ومهما بدت هذه الحججُ مثيرةً للسخريَة، فقد أصبحت القضايا المتعلقة بعمى الألوان الإداري والجماليات والبنية التحتية أكثرَ شيوعاً أوساط الجمهور وفي جلسات المحاكم؛ ففي حالة شلوشتيرن، قدمت تلك الحجةُ للسلطاتِ المحليةِ ذريعةً لاستعمال مشكلةِ البنية التحتية كمخرج استراتيجي يسمح لمكتب رئيس البلدية بألا يتماشى مع الحجج التي يقدمها المتطرفون والجماعات التي تدعي تفوق البيض من جهة، وبألا يواجه مزيداً من الإحراج في جلسات المحكمة الإدارية التي أيدت بشكل متكرر مطالب الأحمديين من جهة أخرى.

مع أحداث ١١ أيلول/سبتمبر والتفجيرات الأخيرة التي ضربت مدريد (١١ آذار/مارس ٢٠٠٤) ولندن (٧ تموز/يوليو ٢٠٠٥)، تغيرت ملامحُ الاحتجاج العام، ومن ثَمَّ أصبح الأحمديون يُنْعَتُونَ بشكلٍ صريح كـ«أصوليين دينيين» بسبب إعلانهم عن عقيدتهم الدينية الأورثوذوكسية (بناء المساجد، النساء اللائي يرتدين الحجاب أو النقاب). إذا كان هذا التحولُ في الخطاب قد سمح بترجمةِ مشاعرِ معاداة الأجانب الكامنة إلى مشاعرَ معاديةٍ للمسلمين، فإن التنظيمَ الاجتماعيَّ للحركات لم يتغير فيه الشيءُ الكثير. في شلوشتيرن، كان من الصعب في تلك الأوقات رسمُ الخطوطِ الفاصلةِ بين حُماة القيم المعيارية الألمانية وجماعات النازيين الجدد، وكان معروفاً أن الصراعَ تحركه أجنداتُ الجناح اليميني في مدينة كولونيا التي شهدت أيضاً تكوّنَ غضبٍ عامٍّ قويٍّ ضد معارضي المساجد[٥١]. وعلى الرغم من ليونة

(٥١) أطلق الحزب اليميني «الجمهوريون» (Die Republikaner) في مدينة شلوشتيرن حملة توقيعات ناجحة أدت إلى تصويت عام (Bürgerbegehren). وفي برلين، شارك أعضاء من الحزب القومي الديمقراطي المتطرف في مسيرات احتجاجية وفي عمليات إضرام النار العمد في الممتلكات الأحمدية. وبعد أن تمت مراقبةُ مشاركةِ الجناح اليميني في مسيرات الاحتجاج الشعبية، انبرى أعضاءُ مبادرةِ برلين إلى الدفاع عن أنفسهم بالتلميح إلى الصدى الواسع الذي عرفته مخاوفهم في أوساط الشعب الألماني، والذي عبّر عن نفسه أيضاً في لافتات تحمل شعار «نحن الشعب» (Wir sind das Volk)، وتتضمن مطالباتٍ بالسيادة الشعبية، مع إشارة خاصة إلى الأحداث الأخيرة التي شهدها تاريخ ألمانيا (الاحتجاجات في ألمانيا الشرقية التي أسهمت في انهيار جدار برلين).

هذه الحدود، فإن معارضي المساجد في ألمانيا، مثل نظرائهم السويسريين، أصروا على ادّعاءِ صورةٍ ذاتيةٍ تقدميةٍ، واستخدموا بشكل برهاني مصادر مثل أعمال الكاتبة النسوية التركية الألمانية سيراب تشيليلي التي قدمت حُجّةً علمانيةً صارمةً على ادعائها القوي بأن أنصارَ «النسبية الثقافية» كانوا مخطئين في إيمانهم بالتسامح («ستقتلوننا بتسامحكم») وبالتعايش السلمي بين الإسلام والحداثة العلمانية.

لكن يوجد أيضاً اختلافٌ بين الاستشهاد بالحجج العلمانية والبلاغة التي استعملت في حالة مدينة شلوشتيرن. لنلاحظ هنا أنه مباشرة بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر الإرهابية، وفي خضم النزاع الدائر حول المسجد الأحمدي، غَيَّرَ أنصارُ مبادرةِ شلوشتيرن ستراتيجيتهَم بالإعلان عن مدينةِ شلوشتيرن «منطقةً خاليةً من المساجد». حيث وزّع المتظاهرون نشراتٍ ووضعوا في موقعهم الإلكتروني ملصقاتٍ تحمل شعارَ «لا مسجد»، وهي الرموز التي اكتسبت شعبيةً في مدن أخرى مثل كولونيا وبرلين[٥٢]. تُعبِّرُ هذه الصورُ عن الأيديولوجيات الشعبوية الفجة التي تقتسمها أقليةُ سكان ألمانيا، لكنها تؤثر في مواقف الأغلبية من نواحٍ مهمة. هكذا، نجحت جماعةُ «من أجل شلوشتيرن» في خلق منتدياتٍ عامةٍ في المجالين العام والافتراضي، وشجعت على المشاركة في الاحتجاج العام الذي أدى في النهاية إلى الضغط السياسي على سلطات المدينة وممثلي المجتمع المحلي. فمن الصعب تجاهلُ واقع أن الرموزَ الدينيةَ تُستعمَلُ بالفعل كعلاماتٍ لحدودٍ حضاريةٍ، وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً مختلفُ الصور والعبارات التي تُقدِّمُ «الحركةَ الإسلاميةَ بوصفها الخطرَ الرئيس للـ«اغتراب الثقافي» (kulturelle Überfremdung).

في رسالة استقبلها مسؤولُ الموقعِ الإلكتروني الموالي لحركة «من أجل

---

(٥٢) لحسن الحظ، عرفت مبادرة «من أجل كولونيا» حركة مضادة قوية دعماً لسمعة كولونيا كمدينة انفتاح واستقبال. بالنسبة إلى معارضي المسجد، انظر:

<http://www.pro.koeln-online.de>.

وقد حظيت هذه الصور مؤخراً بشعبية كبيرة بفضل العمليات التفاعلية على الإنترنت، مثل لعبة «مسجد بابا» (Moschee Baba) التي أطلقها اليمين الشعبوي في النمسا (FPÖ). إن هذه اللعبة بالتأكيد معادية للإسلام، ووجد أصحابها أنفسهم ملزمين بسحبها من الإنترنت بعد أن أعلنت محكمة نمساوية أنها مخالفة للقانون؛ ذلك أن اللعبة كانت تطلب من اللاعبين وضع علامات «قف» على المآذن والشخصيات المسلمة النمطية التي تظهر على الشاشة.

شلوشتيرن» ونشرها لاحقاً، نطّلع على مشهدٍ يظهر فيه ساكنٌ محليٌّ بجانب اثنين من «زملائه المسيحيين» اللذين التقى بهما في المكان الذي كان سيقام فيه المسجدُ الأحمدي. وجاء في الرسالة أن الزملاءَ اجتمعوا في المكان قصد الصلاة للملاك ميخائيل من أجل حماية المكان من تدنيس المسلمين. وشملت النسخةُ الإلكترونيةُ أيضاً رسالةً موجهةً إلى هداية الله هوبش (١٩٤٦ - ٢٠١١)، الناطق باسم الطائفة الأحمدية، وتضمنت الملاحظةَ الآتية: «إن الموقعَ الذي تعتزمون أن تشيدوا فيه المسجدَ مكانٌ مقدسٌ باسم الثالوث المقدس، ربّ الكتاب المقدس. وقد أمرني أن أكتب هذه الرسالة. إن الموقع تحت حماية ملاك (الملاك الذي يحمل سيفاً)... ومن يرفضُ تغييرَ رأيه سيتعرض للحكم النهائي. لن يقام أيُّ مسجدٍ في هذا المكان بما أن الربَّ لا يريده»[٥٣]. وتنتهي الرسالةُ بتحذيرٍ صريحٍ موجهٍ إلى السيد هوبش، الألماني الذي اعتنق المذهب الأحمدي والناشطً اليساري السابق، الذي استمر إلى تاريخ وفاته المفاجئ في كانون الثاني/يناير ٢٠١١ يدير المكتب الصحافي الأحمدي ويعمل كإمام في مسجد النور في فرانكفورت على الماين[٥٤].

سيعالج المقطع الثاني بتفصيلٍ أكبرَ دلالياتِ الخطابِ المناهضِ للمساجد بالرجوع إلى المذهب الديني الأحمدي[٥٥]. إن معارضي المساجد

---

(٥٣) Anonymous, «Der Engel mit Schwert,» 24 November 2002 (accessed 10 January 2005), <http://www.moschee-schluechtern.de/texte/Michael/021124-mail.htm>. (site discontinued).

(٥٤) كان هوبش (Hübsch) عضواً سابقاً في الجماعة الاشتراكية الفوضوية «كومون١» (Kommune 1)، ومن ثَمّ كان فيما مضى واحداً من أشهر النشطاء اليساريين الراديكاليين لـ«جيل ٦٨». خصصت الصحيفة اليومية **تاز** مؤخراً مقالاً لهوبش، سلط ضوءاً خاصّاً على صحوته الروحية خلال زيارةٍ قام بها إلى المغرب في سبعينيات القرن الماضي. وإذا كان هناك شيء بين سطور النص الذي لا يمكن إنكار طابعه الودّي، فإنه بالتأكيد الفضول إن لم يكن الاستغراب التام من كون هوبش بدأ يلقي المواعظ كإمام في مسجد النور في فرانكفورت وهو الشخص الذي لم يهتدِ إلى الإسلام إلا مؤخراً. انظر: Andreas Fanizadeh, «Probier Dich aus! Portrait Hadayattullah Hubsch,» *Die Taz* (18 January 2008, <http://www.taz.de/1/leben/koepfe/artikel/1/probier-dich-aus/?src=SE&cHash=8-fa03342da> (accessed 4 June 2008). For an obituary, see Canan Topcu, «Ein Poet und Muslim,» *Frankfurter Rundschau*, 5/1/2011 <http://www.fr-online.de/frankfurt/ein-poet-undmuslim/-/1472798/5066018/-/index.html>(accessed 14 January 2011).

(٥٥) لم يتم ذكر المساجد الأحمدية بشكل صريح في النقاش السويسري الأخير، مع العلم أن بناء أول مسجد بمئذنة في سويسرا كان على يد الجماعة الإسلامية الأحمدية. في برنامج بثه التلفزيون السويسري شهراً قبل الاقتراح، قال أحد المتدخلين، وهو المستشرق النمساوي هاينس غشتراين، إن «الطائفة» الأحمدية أنشأت سابقةً يتبعها آخرون اليوم. انظر: =

واعون بأن الجماعةَ تمارس تديناً وفقاً لمذهبٍ قرآنيّ بيوريتاني، في تحدٍّ واضح للعالم الإسلامي الرسمي ولمختلف الخطابات التي تنعتها بالهرطقة. والحال أن هذا التحولَ من «الهرطقة الهامشية» إلى «الأورثوذوكسية الدينية» أثار لاحقاً أفكاراً حول الطبيعة الانتهاكية و«الغريبة» للإسلام الأحمدي. وتجدر الإشارة إلى أن الألمان الذين اهتدوا إلى الإسلام الأحمدي معروفون بماضيهم السياسي كنشطاء في ثورة ٦٨ الطلابية. وقد اعْتُبِرَ ذلك دليلاً على نزعتهم الأيديولوجية الجذرية والتقلب السياسي من جانب القيادة الأحمدية. غير أنني لا أقصد بذلك أن المعارضين الألمان لبناء المساجد سوف يثيرون ردّةَ المسلمين الأحمديين على غرار القوى السياسية والدينية المختلفة التي تستعمل هذه اللغةَ لأغراضَ سياسيةٍ ـ دينيةٍ؛ بل إنني أريد فقط إثارةَ المسألةِ الآتية: عندما يستعمل المعارضون الألمان لبناء المساجد لغةَ الهرطقةِ والتشيّع الطائفي، فإنهم بذلك يقومون بعملِ ترجمةٍ يُسنِدُ إلى الذاتِ الأحمديةِ وصمةً وغموضاً محايثاً. إن استدعاءَ الذاتية الدينية أمرٌ جوهريٌّ في الدراسة الجنيالوجية للهوية الأحمدية، لكنه يجسد أيضاً مؤشراً على بنى دلاليةٍ أوسع للترجمة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية التي حللها أرفيند مانداير في هذا الكتاب.

■ ترجمة الهرطقة الأحمدية: تشكيلات استشراقية

اسمحوا لي أن أعود للحظة إلى مثالِ مطالبةِ جبرائيل المسيحي بموقع البناء المقترح. إن فكرةَ إمكانيةِ تدخلِ فاعلٍ إلهيٍّ أسمى لإصلاح نظام أو حقيقةٍ أخلاقييْن ـ سياسييْن معينيْن تذكرنا على نحو غريب بالكيفية التي تمّ بها التصويرُ المسبقُ للأحمديين، باعتبارهم ذواتاً تقع بين المقولات الراسخة للانتساب الديني، داخل سيناريو تاريخي يضع التبشيرَ المسيحي والمذهبَ الأحمدي جنباً إلى جنب، إضافة إلى تنظيماتٍ إصلاحيةٍ هندوسيةٍ ومسلمةٍ وسيخيةٍ، في سياق النزعة الإصلاحية الدينية في الهند البريطانية. هذه النقطةُ تحتاج إلى بعض التفسير: تقدم أفريل باول تقريراً حول النقاش الذي أصبح معروفاً على نطاق واسع والذي جرى في مدينة أمريستار سنة ١٨٩٣ بين

Der Club, Schweizer Fernsehen, 28 October 2009, <http://www.youtube.com/watch?v=qgr4hWGlHx0>= (accessed 5 December 2009).

مؤسس المذهب الأحمدي غلام أحمد، ونظيره المسيحي هنري مارتن كلارك؛ وتنقل باول في هذا التقرير أن أحمد تحدى خصمه ودعاه إلى «المشاركة في مباهلة (mubahilla) سيتم فيها تسليط لعنة الله على من يتكلم منهما بالباطل»(٥٦). كانت هذه المنافساتُ البلاغيةُ، التي يتم فيها استحضارُ فاعلٍ إلهيٍّ لاستعادة الحقيقة، ممارساتٍ شائعةً جداً في السياق المتشدد للقوميات الدينية الناشئة. كانت هذه المنافساتُ الكلاميةُ متداخلةً مع المخيال الحربي الذي كانت تسهم فيه جميعُ الأطرافِ بحماسة اعتماداً على الدعم الشعبي من كلّ «الأسواق» الحضرية والقروية. بالطبع، ليست الأحداثُ الكلاميةُ التي تنتجها اليوم الجماهيرُ في شلوشتيرن وبرلين استمراراً خطيّاً للماضي، لكنها صدى مهمٌّ لمجموعاتٍ خطابيةٍ، أي إنها تبيّن كيف أن أحداثاً كلامية معينة في الحاضر تردد صدى أحداثٍ كلامية في الماضي، وكيف أن أشكالاً معاصرةً للترجمة الثقافية، مشوَّهةً بشكل فجّ من حيث بنيتها الدلالية، تعكس منطقياتِ الأحداثِ اللغوية السابقة التي تطوّرت حول القضايا السياسية ـ الدينية الهادفة إلى إثبات تفوّق الإله المسيحي داخل إطار عقيدة التوحيد الأخلاقية.

إنني أعيد هنا صياغةَ أطروحةِ أرفيند مانداير الذي يدرس إرثَ أحداثِ اللغةِ الاستعمارية في سياق التحولات التي عرفها اللاهوتُ السيخيُّ في نهاية القرن التاسع عشر التي تعتبر المرحلةَ الدقيقةَ لنشأة حركة الإصلاح الأحمدية. يحاج مانداير في أن المشروعَ الاستشراقيَّ لترجمة كتاب السيخ المقدس داخل إطارٍ يضع مذهبَ التوحيد الأخلاقي (الذي يعتبر متفوقاً) في مقابل التصورات الحلولية وغير الثنائية للألوهية (التي تشير إلى أشكال متنوعةٍ من التقاليد الهندوسية والتي يعتبرها إرنست ترامب ومستشرقون آخرون تصوراتٍ دنيا) كان حاسماً؛ حيث إن عمليةَ الترجمةِ خلقت إطاراً خطابياً وجدت النخبةُ السيخيةُ، بل أيضاً النخبُ الهندوسيةُ والمسلمةُ، نفسَها أسيرةً له(٥٧). وقد تمّ في هذه الظروف إهمالُ جزءٍ من المذهب الأحمدي إلى حدّ

(٥٦) Avril Powell, «Contested Gods and Prophets: Discourse among Minorities in Late Nineteenth-Century Punjab,» *Renaissance and Modern Studies*, vol. 38 (1995), p. 54.

(٥٧) Arvind Mandair, «The Repetition of Past Imperialisms: Hegel, Historical Difference and the Theorization of Indic Religions,» *History of Religions*, vol. 44, no. 4 (2005), pp. 277-299. =

ما، لكنه يبقى بالنسبة إلى أهداف مقالتنا حاسماً في فهم كيف أن المواجهات الفعلية بين مختلف الجماعات، ولا سيما جماعات التبشير المسيحية في البنجاب، سوف تُنتِجُ خطاباً خاصّاً حول الإسلام الأحمدي بوصفه «ديناً بسيف»(٥٨). لقد اتضح أن ميرزا غلام أحمد، الذي كان لمرات عديدة وسطَ تلك النقاشات التي دارت لمدة أسبوع حول معنى الجهاد وألوهية المسيح، دافع في وقت مبكر عن المعنى الروحي الخالص للجهاد، في الوقت الذي لم يخجل هو نفسُه من توجيه تحديات وتهديدات علنية لبعض خصومه في مجرى هذه الاحتجاجات الشعبية(٥٩).

لا أنوي هنا أن أتابع مناقشةَ المضامين والخصومات الفعلية لتلك السجالات المدونة في أرشيف السجلات الأردية والإنكليزية. لكن تجدر الإشارة إلى أن هذه اللقاءات أدّت دوراً مركزياً في سياق ترجمة ادعاءات الحقيقة الدينية والدفاع عنها، وهي العملية التي لا يمكن فهمُها جيداً من دون الإقرارِ بالبُنى المعرفية المعقدة التي وضعتها مشاريعُ الترجمةِ الكبرى التي حركتها الدراساتُ الاستشراقيةُ على مرّ سنوات(٦٠). فضلاً عن ذلك، يمكن أن نذهب بوجهة نظر مانداير بعيداً (إنني أمططها هنا بحرية إلى حد

= انظر أيضاً الفصل الثالث في هذا الكتاب.

(٥٨) للاطلاع على سياق ما قبل التقسيم، انظر:

Spencer Lavan, «The Ahmadiyya Movement: Islamic Religious Reform in Modern India,» in: Robert D. Baird, ed., *Religion in Modern India* (Delhi: Manohar, 1989), pp. 113-138, and Yohannan Friedman, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background* (Berkeley, CA: University of California Press, 1989).

(٥٩) أعلن ميرزا غلام أحمد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨)، مؤسس الحركة الأحمدية، أنه المهدي المنتظر الذي جاء ليجدد الإسلام، وذلك في مكان يدعى قاديان في البنجاب، وهو مكانٌ تعرض فيه المجتمع الهندي في نهاية القرن التاسع عشر لتحولات كاسحة خلال حكم الاستعمار البريطاني. انظر:

Lavan, Ibid.

يشير لافان إلى أن ادعاء غلام أحمد للنبوة «لم يكن شيئاً جديداً ولا غير مألوف»، إذ ظهرت ادعاءات مماثلة بشكل متكرر منذ بدايات الإسلام، وبانتظام مفضوح «في نهاية كل قرن إسلامي، وهي مرحلة ترتبط بنهاية العالم» (ص١١٥). للاطلاع على مناقشة لأهمية المباهلة (mubahilla)، انظر:

Powell, «Contested Gods and Prophets: Discourse among Minorities in Late Nineteenth-Century Punjab».

(٦٠) كما تلاحظ باول ذلك، ليس من قبيل المصادفة أن يحمل كلارك، خصمُ غلام أحمد، اسمَ «هنري مارتن»، وهو الاسمُ الذي أُسْنِدَ إليه تكريماً لذكرى «أول مبشر مسيحي للمسلمين في شمال الهند والمعروف بترجمته للإنجيل إلى اللغات العربية والفارسية والأردية». انظر:

Powell, Ibid., p. 46.

ما)، ومن ثَمَّ أن نفترض فكرةَ أن يكون تَشَكُّلُ الذاتِ الأحمديةِ من خلال مصطلحَي «الجهاد» و«الطائفة التوفيقية» (مع كلّ التناقض الموجود بين عملتَي الإسناد اللتين تبدوان غير متقايستيْن) قد ترك بصماته على الأشكال المعاصرة للترجمة اللغوية والثقافية.

إنني أشير إلى هذه القضايا تمهيداً لمناقشة كتاب هيلترود شروتر **حركة الإسلام الأحمدي** الذي تصور فيه صاحبتُه الجماعةَ الإسلاميةَ الأحمديةَ على أنها «طائفةٌ إسلاميةٌ مهرطقةٌ ذاتُ انتشارٍ عالميٍّ»، تتميز بأن لها «رئيسَ طائفةٍ مُجَدِّفاً وذا تطلعاتٍ قويةٍ لادعاء السلطة»(٦١). إن هذا النص، الذي يعتبر إلى حدّ الآن الدراسةَ المونوغرافيةَ الألمانيةَ الوحيدةَ المتوفرةَ حول الحركة الأحمدية والتي ظهرت منها أربع طبعات، يقوم على ما تسميه المؤلفة «التحليل البنيوي - التأويلي» للكتابات الأحمدية التي اطلعت على معظمها في ترجماتها الألمانية. وقد استُعمِلَ النصُّ على نطاق واسع من طرف أعضاء جماعة «من أجل شلوشتيرن» وأعضاء نقابة مواطني بانكوف - هاينرسدورف كمصدر لحركتهم المناهضة للمساجد.

تحيل شرودر في فصولها الأولى إلى المقاربات التبشيرية للمذهب الأحمدي، وتستند إلى هذه المصادر لتعيد إنتاجَ تفاصيلِ خطابِ المبشرين الاستعماري الذي يصور الأحمديين كأشخاص يوجدون خارج ما اعتُبر في ما مضى التعبيرَ المقبولَ للدين داخل إطارِ العقل الحديث والحكم العلماني(٦٢). ما أقصده هو أن تفسيراتِها حوَّلت الخطاباتِ اللاهوتيةَ والثقافيةَ لأواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بما فيها الخطابات حول العرق، إلى مخططِ «صِدام الحضارات» لما بعد الهولوكوست وما بعد ١١ أيلول/سبتمبر، والذي تمّ فيه ربطُ النصوص الأحمدية باستمرار بكتاب هتلر **كفاحي** وبتأويل أسامة بن لادن للحجاب. وكمثال على ذلك، تبدو شرودر، في مقطع تحلّلُ فيه اللغةَ المعاديةَ للساميةِ التي يُفْتَرَضُ وجودُها في بعض كتابات ميرزا غلام أحمد، واعيةً بأن لغةَ

(٦١) Hiltrud Schröter, *Ahmadiyya Bewegung des Islam* (Frankfurt am Main: Dr. Haensel-Hohenhausen, 2002), p. 50.

(٦٢) انظر مثلاً: Addison, «The Ahmadiya Movement and Its Western Propaganda».

العرقِ، ولا سيما التصور السلبي لليهود، ترجمةٌ لأدبِ معاداةِ السامية، مثل كتاب إدوار دريمون **فرنسا اليهودية** الذي يعتبر رحلةً مع المبشرين الأوروبيين إلى البنجاب في نهاية القرن التاسع عشر. واستشهدت بعد ذلك بمقطعٍ طويلٍ من كتاب دريمون يسخر من «الشخصية السامية» لليهود. وعلى الرغم من ملاحظاتها السابقة حول الأصول الأوروبية لهذا الخطاب، خلصت شرودر إلى أن غلام أحمد تبنى هذه الرسائل بإيمان عميق: «يمكن لهذه السطور أن تكون حرفياً بقلم ميرزا أحمد غلام»[٦٣]. ليست هذه السطورُ بقلمه طبعاً، لكن هذا التناصَّ اتُّخِذَ ببساطة في «الإطار البنيوي ـ التأويلي» لشرودر كحُجّةٍ في الاستدلال القانوني الذي يهدف إلى أن يجعل من المذاهب الدينية الأحمدية أمثلةً أصليةً على الفكر المعادي للسامية اليوم[٦٤]. لا أنوي هنا أن أُسفّه التزامَ بعض الدراسات الأكاديمية الجادة بربط العنصرية بمعاداة السامية؛ بل على العكس تماماً، إن ما يمكن اغتنامه من نص شرودر يثير القلقَ ما دامت أنظمةُ الترجمةِ التي أدّت إلى ولادة هذه التمفصلات والانزياحات لمعاداة السامية تمّ قلبُها بشكل غريب من حيث استقبالها وتطبيقها المنطقي. إن استحضارَ شرودر لمصطلحاتٍ مثل الحرق الروحي العمد (geistige Brandstiftung) ومبدأ الزعيم (Führerprinzip) والنصر النهائي (Endsieg) استعمالٌ مقصودٌ في تفسيراتها، وهي كلماتٌ تثير الخطابَ الألمانيَّ لما بعد الحرب ولا تخدم سوى هدفِ نعتِ العقيدةِ الدينية الأحمدية بكونها عنصريةً بطبيعتها ومعاديةً للمرأة وتسلطيةً. في الواقع، تزعم المؤلفة، من دون أن تقدم أيَّ دليل تجريبي، أن مبدأ **البيعة** الأحمدي، أو يمين الولاء، أداةٌ للتحكم المطلق في الفرد، متجاهلةً بشكل مدهش الطرقَ المختلفةَ التي تُستعمَلُ بها البيعةُ كشكلٍ من الخضوع للمرشدين الروحيين في سياقِ الإسلام الصوفي وأديان (آسيوية) أُخرى (يمكن إضافة الأديان المسيحية أيضاً)[٦٥]. وقد

(٦٣) Schröter, *Ahmadiyya Bewegung des Islam,* p. 52.

(٦٤) أود أن أوضح أنني لا أعترض على فكرة الفحص النقدي للممارسات الاجتماعية والسياسية الفعلية للجماعات الأحمدية؛ إلا أن دراسةَ شرودر لا تقدم مثل هذه الأفكار. تشير بعض النصوص التي تناقشها شرودر إلى وجود أيديولوجيا معادية للسامية كامنة في ترجمات الكتابات الأحمدية المبكرة، إلا أننا نستنتج من هنا، وفقاً لأهداف المؤلفة، أن القولَ بأن المذهب الأحمدي يكون قد نشر خطابَ معاداة السامية (antijüdische Hetze) الذي يعتبر فعلاً إجرامياً وفقاً للمادة (١٣٠) من القانون الجنائي الألماني، قولٌ يعوزه البرهان.

(٦٥) للاطلاع على دحضٍ أحمديٍّ لحجج شرودر، انظر: =

جاءت مقاربةُ شرودر لتعزز الصورةَ العامةَ للـ«مجتمع الموازي» الذي يوصف بأنه مجتمعُ التسلطِ والسيطرةِ الأبوية المتطرفة على الأطفال والنساء.

يولي الفصلُ الأخير من الكتاب اهتماماً خاصاً لدراسة حالةِ اثنين من التلاميذ الأحمديين قابلهما اثنان من طلاب شرودر. ويبدو تحليلُ المؤلفة لهاتين المقابلتين شبيهاً بنصٍّ استشراقيّ بامتياز، نصٍّ ينكر على المستجوَب أيَّ قدرةٍ على التأويل، بينما تقوم المؤلفةُ نفسُها بتأويل كلِّ عبارةٍ (إنها تعرف ماذا يقصدان بأقوالهما) بطريقة بدهية من أجل الإمساك بالمنطق الذي تقوم عليه الأيديولوجيا الأحمدية المنقوشة في «أدمغة التلاميذ المساكين». إن الأمثلة كثيرة جداً: إن إشارةَ مريم لمدرستها (المدرسة الثانوية) كـ«مدرسة جيدة جداً» تصبح في تحليل المؤلفة ملاحظةً «استثنائيةً جداً» تُظهِرُ أن الشخصَ الأحمديَّ ينتمي إلى الطبقة العليا الباكستانية التي طورت «هابيتوس أرستقراطياً»[٦٦]؛ كما أن ملاحظةَ الفتاةِ نفسها بأنها لن تقبل الزواجَ إلا برجل يوافق عليه والداها تُتَرْجَمُ إلى «منطقِ المزرعة الفصامي» (تريد الفتاة أن تكون امرأة حديثة ومستقلة وتؤيد في الوقت نفسه القيم الإثنية - الدينية؛ وهذا يعتبر في رأي المؤلفة نوعاً من المأزق المزدوج)[٦٧]. إن «الامتثال الإرادي» لارتداء الحجاب من طرف الفتاة إيفيلين يتم تفكيكه بطريقة تجعل من القصدِ مجردَ إشارة إلى البيعة (أي ككلام مكرور وليس تعبيراً عن استقلال الفرد وفاعليته)، ويتم تفسيرُ الكلماتِ المتعلقة بممارستها الجسدية، مثل الحجاب المربوط (Kopftuch gewickelt)، كأقوالٍ ذاتيةِ الإيحاءِ وخاطئةٍ حول النوع الديني المُلَقَّن: إذ تؤكد شرودر أنه يمكن استعمالُ كلمةِ «مربوط» للإشارة إلى حفاضات الأطفال وليس إلى الحجاب، وهو «في الحقيقة» السببُ الذي جعل إيفيلين «تشمئز» من ارتداء الحجاب[٦٨].

Hadayatullah Hübsch, «Eine Entgegnung auf Frau Dr. Schröter's Schrift Ahmadiyya Bewegung= des Islam,» 2008, <http://mitglied.lycos.de/ahmadiyyaarchiv/islam/artikel/hadayatullah/entgegnung_schroeter.html>.

ناقش شرودر وهوبش مواقفهما في لقاء عمومي نظّم في قاعة مدينة شلوشتيرن يوم ٢٠ آذار/ مارس ٢٠٠٢.

(٦٦) Schröter, *Ahmadiyya Bewegung des Islam*, p. 121.

(٦٧) المصدر نفسه، ص١٣١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص١٤٣.

إن استعانةَ شرودر بالحجج النسوية يخفي بالكاد شكلاً من العنصرية الثقافية الذي أصبح اليوم ينتشر أكثر فأكثر في الطيف السياسي العالمي[٦٩]. وكما تشير شيرين رزاك إلى ذلك، تُعَدُّ تلك العنصريةُ الثقافيةُ جزءاً من التيار المثير للقلق الذي ينصهر فيه المذهبُ النسائي والمذهبُ الليبرالي وحُجَجُ «صِدام الحضارات» وينتشر في مجالٍ جيوسياسيٍّ أوسع تشتغل فيه صورةُ المسلِم المتعصبِ (البطريركي الملتحي الكاره للنساء، والمرأة المعرضة للخطر) كـ«مبدأ تكنولوجي»[٧٠]. إن ما يحظى بدلالةٍ خاصّةٍ في هذا السياق هو التنقلُ السهلُ بين تُهَم معاداة السامية وصورةِ الأجساد المجنَّسة دينياً التي تظهر مجرَّدةً من العقل والمشروعية. ويحدث ذلك في تجاهلٍ تامٍّ للدراسات التجريبية التي تزخر بها الأدبياتُ الأكاديميةُ الألمانيةُ، والتي درست تمثلاتِ الجيل الثاني من النساء المسلمات في ألمانيا. وكمثال على ذلك، تقدم زيغريد نوكل، التي أقامت الكثير من دراساتها على مقابلات أجرتها في منطقة فرانكفورت على الماين، صورةً مختلفةً تماماً للشابات المسلمات ذواتِ التوجه الديني والمرتديات للحجاب؛ إذ يحمل ارتداءُ الحجاب بالنسبة إليهن دلالاتٍ مختلفةً، ويكتسي بالنسبة إلى أغلبهن شكلَ اختيارٍ أخلاقيٍّ لإعادة تشكيل ذواتهن وأجسادهن، أي كتحوّلٍ واعٍ وإيجابيٍّ في التعبير عن هوياتهن الموصولة الجديدة[٧١].

إلا أن شرودر ليست مهتمةً بهذه الدراسات الدقيقة؛ بل إنها منشغلةٌ برسم صورةٍ للمسلمين الأحمديين وكأنهم «هراطقة» ألمانيا. وقامت بذلك بتنشيطِ مشروعِ خطابيٍّ قادرٍ ليس فقط على تجريد الذات الأحمدية من الأشكال المستنيرة للعقل والفاعلية، وإنما أيضاً على إعادة نقشِ شكلٍ من الفاعلية البارعة التي يُنظَرُ إليها كخيانة للاثنين: لجماعةِ الرعاية الاجتماعية الألمانية (الأحمديون الذين يطلبون اللجوء كمتسولين للرعاية)، وللدين الصحيح («الطائفة» الأحمدية التي تخون الإسلام وسمعتها كجماعة محبة

(٦٩) انظر مثلاً:

Judith Ezekiel, «French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story,» *Feminist Studies*, vol. 32, no. 2 (2006), pp. 256-278.

(٧٠) Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, p. 88.

(٧١) Sigrid Nökel, *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie Alltagsweltlicher Anerkenungspolitiken* (Bielefeld, Germany: Transkript Verlag, 2002), p. 279 ff.

للسلام). كما أنه ليس من قبيل المصادفة أن نعثر في قلب كتابات شرودر على استحضارِ الاشمئزاز كردٍّ فعلٍ انفعاليٍّ على صورة الجسد الإسلامي المنشَّأ دينياً. إن الملاحظات السلبية حول صورة ميرزا غلام أحمد، المهدي الملتحي والمرتدي للعمامة، تتناسب جيداً مع هذه الخطاطة الشاملة للعلمانية والهرطقة الأحمدية، لكنها تشترط أيضاً طرحَ مزيدٍ من الأسئلة حول صورة الآخر ذي اللحية الطويلة والمرتدي للعمامة، الصورةِ التي اكتسبت مكانةً بارزةً فيما يسميه فيريندر كلرا «أوروبا ما بعد بن لادن»[(٧٢)]. سأنتقل في القسم الآتي إلى التركيز على تمفصلات الصناعة الدينية للآخر في خطاب الثقافة الرائدة الألماني الذي يضفي صبغةً إشكاليةً على صورةِ المتعصّبِ الديني الملتحي والمرتدي للعمامة الذي يُتَرْجَمُ في سياقات الوَصْمِ اليومية.

■ لِحًى بعيدةٌ ولبّ عصريّين

نشرت سونيا ميكيتش، التي اشتغلت لمدة طويلة مراسِلةً خارجيةً للقناة الأولى الألمانية (ARD) والمكلفة بالمجلة الإخبارية التلفزيونية **المراقب** (*Monitor*) التي تدّعي الحس النقدي، مقالة في أحد أعداد جريدة **تاز** اليومية لشهر شباط/ فبراير ٢٠٠٦ يحمل عنوان «ما العمل الآن، أيها الرجل الملتحي البعيد؟»؛ وهي مقالة تكون ـ بتحديدها للهدفِ المتحركِ المتمثلِ في مخاطَبٍ مُلْتَحٍ مجهولٍ/ معروفٍ (المقصود: الإسلامي المتشدد) ـ قد عَكَست مزاعمَ «المَسّ بالمقدسات» التي صاحبت جدلَ الصورِ الكاريكاتورية الدانماركية[(٧٣)]. في الواقع، يمكن قراءةُ النصّ كردٍّ ساخرٍ من مواطنٍ غربيٍّ متعلِّم ومتحضّرٍ ونسوي ساءه كثيراً «الاعتداءُ التجديفيُّ» للمسلمين المتطرفين على القيم الأوروبية. عندما تكتب سونيا ميكيتش: «أنا مستاءة» (Ich bin beleidigt)، فإنها في البداية تربكنا، بوصفنا قراءً، بالسماح لنا بتخمين ما إذا كانت سخريتُها موجّهَةً إلى التبادل العام للحجج الذي محورته حول سؤالِ أيِّ «محرماتٍ» تمّ انتهاكُها ولمن تعود هذه المحرمات. لكن، وكما يظهر في النص، تخفي المؤلفةُ بالكاد اشمئزازَها من «تحجيبِ وتسميرِ النساء

---

(٧٢) Virinder Kalra, «Locating the Sikh Pagh,» *Sikh Formations*, vol. 1, no. 1 (2005), pp. 75-92.

(٧٣) Sonia Mikich, «Was nun, ferner Bartiger?,» *Die Taz* (6 February 2006), <http://www.taz.de/index.php?id=archivseite&dig=2006/02/06/a0132> (accessed 28 May 2008).

المسلمات» وتدميرِ تماثيل بوذا ومجموعةٍ كاملةٍ من الصور والأحداث التي يمكن ربطُها على المستوى العام بطالبان أو القاعدة. في ردِّ فعلٍ خصوصيٍّ ومتعصبٍ شبيهٍ بردِّ فعلِ خصمِها، تلاحظ ميكيتش بسخرية: «أكون حساسةً جداً عندما يتعلق الأمر بقيمي الثقافية الخاصة»، وإن «مشاعري مطلقةٌ، ومن ثَمَّ يجب أن يكون لها تعبيرٌ كونيٌّ» (كما لو أن الأطرَ المعياريةَ الغربيةَ لم تصادف أبداً ادعاءاتٍ للكوني). وما حدث بعد ذلك هو أن السخريةَ تركت مكانَها للنثر الذي أصبح فيه الاستحضارُ المتكررُ لذاتِ الكاتبِ الساخطةِ («Ich bin beleidigt») وسيلةً لجعل المخاوف المرتبطة بـ«صدام الثقافات» تبدو واقعيةً أكثرَ من أي وقت مضى.

في مقالته «تأملات في التجديف»، يحاج طلال أسد، بشكلٍ مقنعٍ في رأيي، في أن الانشغالَ المهووسَ للخطاب الليبرالي الغربي بالتجديف المزعوم الذي يُنسَبُ إلى المسلم - بوصفه الآخر المعمَّم - يشير في الحقيقة إلى قلقٍ أعمقَ وغموضٍ يكتنف مفاهيمَ (القيود المفروضة على) الحريةِ والمحرماتِ الاجتماعيةِ - بقايا الأهواء اللاعقلانية ورواسب الجهل التي تريد الذاتُ المتنورةُ التغلبَ عليها[(٧٤)]. يقول أسد: «إن المشكلةَ الحقيقيةَ للتجديف في أوروبا لا تتمثل في عودةِ الأهواءِ الدينيةِ إلى المجال العام أو في الخطر الذي يتهدد حريةَ التعبير، والذي يمثله المهاجرون المسلمون وذريتُهم؛ بل إنها تتمثل في قمع التناقضات الخاصة التي يعيشها الأوروبيون اليوم، وكذا في القلق الذي تنتجه هذه التناقضاتُ، وفي السعي إلى كسرِ كلِّ الحدود مع الالتزام بالحفاظ عليها في الوقت نفسه»[(٧٥)]. إن نصَّ ميكيتش مهووسٌ بتشكيل الحدود وخرقها. هكذا، عندما تكتشف أن هناك صوراً تاريخيةً للنبي محمد في المتحف الإيرلندي، تسأل مخاطبَها بانفعال: «ما العمل الآن، أيها الرجل الملتحي البعيد؟ هل ستقاطع الزبدة الإيرلندية؟». هل هذه مجردُ صورةٍ بلاغية، وما عسى أن تكون وظيفتُها بالضبط؟ أم هل يمكن لنا أن نرى فيها طريقةً ماكرةً لذكرِ جسدٍ خاصٍّ ونوعٍ من الذاتية («العضوانية») غير المعترف بها في أبعادها المعقدة والمتعددة كما بيّن الحجابُ ذلك، والتي تصبح مع ذلك مُعبِّرةً بجلاء عن الكيفية التي يعاد بها

---

(٧٤) Asad, «Reflections on Blasphemy and Secular Criticism,» pp. 606-607.

(٧٥) المصدر نفسه، ص٦٠٩.

إنتاجُ خطوطِ التماس الإثني والثقافي[٧٦].

اسمحوا لي أن أقدم هنا مثالاً آخر، وهي مادةٌ ظهرت في جريدة **فرانكفورتر روندشاو** *Frankfurter Rundschau*، التي تُعتبَرُ النظيرَ اليساريَّ للجريدة القومية الأخرى التي تصدر من فرانكفورت، **صحيفة فرانكفورتر العامة** *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. تحمل هذه المقالة الصادرة في نيسان/أبريل ٢٠٠٤، والتي كتبها الصحافي الشهير هاري نات، عنوانَ «بن لادن في المترو». تدخل المقالة بسلاسة في النقاشاتِ الدائرةِ حول الإسلام العالمي والحضورِ الغريبِ لشبكات بن لادن الإرهابية في جيوب العواصم الأوروبية[٧٧]. يصف نات مشهداً صادفه في مترو أنفاق فرانكفورت؛ فقد شاهد «شابَّيْن من أصولٍ جنوبيةٍ»، وهي عبارة معيارية تطلق على غير البيض، أي شابيْن مهاجرين، يمدّان سيقانهما «بشكل استفزازي» في مقصورة المترو، بحيث لم يسمحا للركاب الآخرين بالجلوس؛ بل أكثر من هذا كانا «يتحدثان بصوت مرتفع»، مما أجبر الركابَ على الاستماع إلى محادثاتهما حول الرسالة النصية الأخيرة لـ بن لادن التي يبدو أنهما استقبلاها في هاتفيهما مؤخراً (تُظهِرُ الصورةُ التوضيحيةُ التي زيَّنَتْ مقالة نات هاتفَ نوكيا وبداخله صورةٌ لرأس بن لادن وهو يرتدي عمامة). لم يُهمِل المؤلفُ هنا ولو سِجلاً واحداً للخطاب الحداثي والنخبوي والأبوي. لكن ما يثير الدهشةَ أكثر هو ربما الطريقةُ التي تدبَّر بها نات بناءَ صورةٍ كاريكاتوريةٍ للشابيْن المحليين اللذين لا ينتميان إلى العرق الأبيض[٧٨]؛ إذ يُصوِّرُ الشابيْن كشخصيتيْن مضطربتيْن تماماً، تعانيان من

---

(٧٦) ليست ميكيتش بالتأكيد وحدها في هذا المجال. تشرح جوديث إزيكل، في نقدها المتقن للعنصرية في الخطاب النسوي الفرنسي، الصعوبةَ التي صادفتها في الاحتفاظ بالمسافة من جماعة مجلة **برو ـ شوا** (*Pro-Choix*) في النقاش الدائر حول الحجاب؛ وتتساءل: «كيف يمكن لي أن أحتج بجانب الرجال الملتحين الذين ما زالوا يراقبون صفوف النساء المحجبات؟». ربما تشير هنا إلى الجماعات الإسلامية الفرنسية التي انخرطت في تلك النقاشات، والتي ينبغي بالفعل انتقاد بعضها بسبب تبنيها لممارساتٍ مُجَنْدَرةٍ. إلا أن المؤلفة تعيد هنا تنصيبَ صورةِ المسلم الملتحي الأصولي كنموذج أصلي. انظر:

Ezekiel, «French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story,» p. 258.

(٧٧) Harry Nutt, «Bin Laden in der U-Bahn: Eine sonderbare Begegnung im öffentlichen Nahverkehr, Die Adressierungsstrategien der Islamisten und wen sie erreichen,» *Frankfurter Rundschau,* 17/4/2004, p. 15.

(٧٨) المصدر نفسه.

فقدان الأنا الذي يحوّلهما إلى شخصين مستعدين للتعاطف مع رسائل بن لادن: «إن إرادةَ التطرف لدى بن لادن تلتقي برغبتهما في إظهارِ القوة القاهرة (durchschlagende Stärke)». ويقول نات بعد ذلك: «إن الفرق بينهما وبين محمد عطا [أحد إرهابيي ١١ أيلول/ سبتمبر الذي كان يقيم في ألمانيا] هو أن هذا الأخير كان سيترك بأدبٍ مكاناً لركاب القطار الآخرين». لم يكن هذان «الألمانيان الكاناك» (Kanak-Germans) المقيمان في فرانكفورت خطيريْن على ما يبدو، ولذلك كانا «من دون مهمة»، «ولم يحظيا بمباركة الذكاء [الماهر]»، وهما جالسان هناك «بعضلاتهما المفتولة» مثل «شِرِّيرَيْنِ» ـ «بَالْبْ فِيكْشنْ Pulp Fiction)[*]، الأسلوب الشرقي»، كما يستنتج نات[٧٩].

ها هنا إذاً ردُّ فعلٍ ساخر آخر؛ فبخلاف نفور ميكيتش من المتعصب الديني الخفي البعيد، يركز نات على الشباب الهجين والموصول، الشباب المهاجر حليق الذقن، «الكاناك الألمان» مفتولي العضلات الذين يشكلون احتياطاً من الإرهابيين النائمين. وما يثير الاهتمام أكثر هو استحضارُ نات لصورةِ حداثةِ بَالْبْ في تصويره للثقافة اليومية للشباب المهاجرين المقيمين في فرانكفورت. لكن لماذا «بَالْبْ فيكْشنْ، الأسلوب الشرقي»؟ انطلاقاً من قراءةٍ موسعةٍ، يمكن القولُ إن نات ربما كان يريد أن يُحوِّلَ هذه الشخصيات الواقعية في العالم إلى شخصيات خيالية، أي إلى شخصيات «شرقية» بديلة لشخصيات صامويل جاكسون وجون ترافولتا في الفيلم الكلاسيكي المعاصر. وفقاً لهذا التصور، سيكون «الشرقيُّ» سطحَ علاماتٍ جديرةٍ بالتفكيك التهكمي. لكن من الواضح أن نصَّ نات يخلو من كلِّ سفسطةِ الأدبِ الأسودِ الجديد التي يمكن العثور عليها في الكتابات الفرنسية التي كانت مع ذلك موضوعاً مضحكاً وممتعاً بشكل من الأشكال. وبالفعل، إن عبارةَ

(*) عبارة ترتبط بالمجلات التي كانت تطبع في النصف الأول من القرن العشرين على ورق من «لب» (Pulp) شجر الإكاليبتوس، وكانت تنشر أعمال الفانتازيا والخيال الموجهة إلى الترفيه عن الجماهير الواسعة. وقد أثرت هذه الموجة الفنية في كل أشكال الترفيه في العقود الموالية [المترجم].

(٧٩) «Kanak»، هذه الكلمة التي كانت تستخدم سابقاً لإسناد الغيرية البدائية إلى الأجانب، استعادتها ثقافة الشباب الألمان الموصولة كمصطلح سوسيولغوي يعبر بشكل إيجابي أكثر عن بيئاتهم الطبقية العمالية المختلطة في العاصمة الألمانية. وقد اكتسب هذا المصطلح في الوقت نفسه مكانة أدبية ودخل إلى الإنتاج الثقافي الألماني السائد. انظر:

Feridun Zaimoglu, *Kanak Sprak: 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft* (Hamburg: Rotbuch Verlag, 2004).

«بَالْبْ فيكْشْنْ، الأسلوب الشرقي» تكثّف صورةَ جسدٍ هزليٍّ يصبح فيها الواقعيُّ والمتخيَّلُ قابليْن للعكس إلى ما لا نهاية، وبما أن ذلك أصبح علامةً لأزمنتنا ما بعد الحديثة، فبإمكان قابلية العكس إذاً أن تدلَّ على غرابةِ الرعبِ والعنفِ ووجودهما الشبحي في حياتنا اليومية. وقد تحقّق ذلك في المخيال الاجتماعي الذي تقوم فيه عمليةُ إضفاء الطابع الخيالي على الألمان الكاناك بترجمةِ الافتراءاتِ العنصرية والمعادية للنساء في أفلام السينما، التي يمكن التأكيد أنها صمدت أمام الوقائع الغريبة لثقافة السلاح الاستهلاكية الأمريكية، إلى خطابٍ عرقيٍّ يكتسي شكلَ أدبِ تسليةٍ مهذّبٍ، مع رحلاته القصيرة إلى الميتافيزيقا. إن نصَّ نات، شأنه شأن النص النسوي الغربي لميكيتش، لا يقدم الحجةَ على هذه الصور النمطية الشائعة، غير أن الاستعمال الانعكاسي الذاتي لجنس البَالْبْ يشير إلى التحيزِ الثقافي للمؤلف وموقفه الطبقي من موضوعات مقاله.

■ «بن لادن، ارمِ القنابل على أوفنباخ»: وضع العمامة خارج الحداثة

اسمحوا الآن بأن أقرن نصَّ نات بحدثٍ آخر وقع في ميترو فرانكفورت في الوقت نفسه تقريباً. أعتقد أن هذا المثال يوضح لنا بشكل أفضل كيف تضرر أولئك الذين يندرجون تحت مقولة الهوية الدينية المشبوهة. يستند المشهد إلى حدثٍ حكاه لي صديقٌ سيخيٌّ في أواخر عقده الثالث يحمل جوازَ سفرٍ ألمانياً. حدث اللقاءُ في صيف عام ٢٠٠٤ في مترو فرانكفورت وسط حشد من مشجعي فريق فرانكفورت لكرة القدم. وقد اعتاد تدوين الأحداث في مذكرة يومية خاصة. وفيما يأتي مقتطفٌ موجزٌ مما شاركه معي:

«إن فريق آينتراخت فرانكفورت هو الأعظم!...» عندما وصلت إلى محطة المترو، سمعت مشجعي كرة القدم، المتوجهين إلى الملعب الذي يجتمعون فيه لتشجيع فريقهم المحلي آينتراخت فرانكفورت، وهم يغنون جماعةً على إيقاع ضرباتٍ منتظمةٍ لطبل كبير. وعندما اقتربت منهم، تعرفت إلى الأغنية التي تمجد آينتراخت وتشتم الفريق المحلي المنافس كيكرز أوفنباخ. استطعتُ أخيراً تجاوزَ الحشد وبلوغَ المحطة التي سأستقل منها قطاري، وسرعان ما لمحني المشجعون وكأنهم وقعوا فوراً على صيدٍ جديدٍ

وهم يهتفون: «أسامة! أسامة! لماذا لا ترمي القنابل على أوفنباخ!» يبدو أن الركابَ الآخرين لم يلاحظوا شيئاً، لكني وقفتُ مرتبكاً بسبب تعريفي على هذا النحو. لم أتردد كثيراً في المغادرة من خلف الحشد وفي تجنب المواجهة، كما اعتدتُ القيام بذلك عندما كان الأحداثُ الصغارُ يرمونني بكلمات مثل «أسامة»، «طالبان اللعينة»، «الإرهابي»».

إن الأكثرَ إثارةً للحيرة هو ربما كيف أمكن لجمهورِ كرة القدم، الذي أثارته صورةُ رجلٍ سيخي مُلتحٍ واوضعِ العمامة، أن يُترْجِمَ على الفور هذه العلامةَ إلى رئيس الجهاد العالمي، أسامة بن لادن الرهيب والغريب؛ فالرجلُ الذي استطاع أن يدمر بُرْجَي التجارة في نيويورك قادرٌ على تدمير فريق كيكرز أوفنباخ بإلقاء قنابل قليلة على شرق فرانكفورت. إن ذلك يحدث طبعاً بالطريقة الطقوسية لأداء جمهورِ كرة القدم الذي تحركه المشروبات الكحولية، الجمهور الذي يرتدي لباساً مميزاً لتحديد انتمائه الجماعي ضد خصمه المحلي المكروه، وبذلك يتم بشكل هزلي إنتاجُ عقليةٍ لرسم حدودٍ حصريةٍ. ولئن كان صحيحاً أنه يمكن توقعُ سلوك الهوليغانز كسلوكٍ عنصريٍّ داخل مجال كرة القدم وخارجه ـ وعلى كل حال، هناك سجلٌّ طويلٌ من حالات المشجعين الذي يهتفون بعبارات عنصرية ضد اللاعبين السود ـ فلا تزال هناك درجةٌ من المفاجأةِ وعدمِ التوقعِ في الطريقة التي أثارت بها صورةٌ جسديةٌ، في هذا السياق، مخيالاً جماعياً حول الإرهاب. فعندما ننظر إلى هذه الحوادث، يصعب علينا تأطيرُها داخل المعايير القائمة لصناعة الحدود الإثنية أو التنميط العرقي أو السلوك المعادي للأجانب: كلُّ هذه المعايير يمكنها أن تفسر ما يوجد على المحك، لكن ولا واحدة منها تجسد نوعيةَ الانتهاك المعروض.

كيف يمكن قراءةُ العمامة في هذه القصة؟ يبدأ فيريندر كالرا تأملاته في أصل العمامة من خلال قراءة بيوغرافية ذاتية لمثل هذه اللقاءات التي حدثت في سياق ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر، ويتأمل كيف تَنتَهِكُ العمامةُ (**داستار** أو **باغ**) باستمرار الصناعةَ الخطابيةَ والانفعاليةَ للحداثة:

لا مكان لحاملي العمامة في سهول الغرب ولا في مدن جنوب آسيا. فسواء في الحداثة الأمريكية أو الحداثة الهندية، ما زالت العمامةُ تبدو إلى

اليوم رمزاً مطلقاً لمعارضةِ أيّ توجهٍ نحو الحداثة ـ ثمانية قرون بالنسبة إلى المسلمين وثمانية عشر قرناً بالنسبة إلى السيخ. ومن الممكن ألا تكون العمامةُ أبداً شيئاً حديثاً بالمعنى الغربي للكلمة، وذلك بالنظر إلى الطريقة التي تمّ بها دوماً تَمَثُّلُ طالبان، الملتحين الواضعين العمامة، كجماعةٍ تريد إرجاعَ عقارب الساعة ١٦٠٠ سنة إلى الوراء. وكذا بالنظر إلى كون العمامة تصبح في سياق أيّ شتاتٍ تقريباً مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بـ«التقليد»[٨٠].

حظي الانتسابُ إلى التقليد بدلاً من الحداثة بتركيزٍ خاصٍّ في الخطاب العام الألماني على شخصية علاء الدين التي ترتبط بمثال الإعلان الإشهاري للخطوط الجوية الهندية الذي يصور «المهاراجا» الواضع العمامة في شكلِ الخادمِ الذي كان في الماضي يقدم الطعامَ للأسياد المستعمرين البيض، ويقدمهَ الآن لركاب طائرة الخطوط الجوية الهندية المتعددي الألوان الذين ينتمون إلى الطبقات المتوسطة والعليا. لكن التداولَ الزماني والمكاني للعمامة، وكما يوضح ذلك كلرا، أُعْقَدُ بكثير من عمليةِ إضفاء الطابع الغرائبي الهادئةِ. إن الأصالةَ المتوحشةَ المسندةَ إلى السيخ كعرقٍ محاربٍ أدّى دوراً كبيراً في تجنيدِ جيشٍ راج، تشبعت بغموض عميق منذ تأطيراتها التأسيسية في النصوص والسياقات الاستعمارية والاستشراقية؛ ويقوم هذا الغموضُ على فكرةٍ أنه عندما يتمُّ «حلُّ» العمامة و«إضفاءُ الطابع الوحشي» عليها، يتمُّ إطلاقُ العنان لقوى العنف اللاعقلانية على الفور وبشراسة[٨١]. لذلك يتساءل كلرا: «متى أصبح ارتداءُ العمامة فعلَ انتهاك؟ إن ذلك يرتبط ارتباطاً قوياً بأدب الغرابة؛ أود أن أؤكد أن هذا الخطاب، كما هي الحال دائماً في حالات الخلل الغائي، جعلَ العمامةَ عاجزةً عن استئناف دورها في ظروف دورة الحياة ـ أي في حالات الوفاة (عندما يأخذ الابنُ عمامةَ أبيه)، أو في حفلات الزواج (عندما تضع أسرة العريس العمامة) ـ وأصبحت رمزاً مرتبطاً كونياً بالتقليد؛ وهو تقليدٌ لا يمكن أبداً أن يصبح علمانياً أو حديثاً،

(٨٠) Kalra, «Locating the Sikh Pagh,» p. 77.

(٨١) المصدر نفسه، ص٨٠. كما لاحظ كلرا، لا تقتصر هذه الأفكار على الخيال الغربي الأبيض، لكنها متشابكة بشكل معقد مع التشكيلات الاجتماعية والسياسية في سياق الشتات وغير الشتات لجنوب آسيا؛ وتعتبر حالة الشهيد بهجت سينغ كحامل للقبعة ـ وليس للعمامة ـ مثالاً على ذلك.

كما يطمح إلى ذلك المشروع القومي، بل يمكن فقط محوُه من الوجود»(٨٢).

ما زالت ذكرى مال سينغ تطاردنا إلى اليوم. وبالفعل، يجب علينا أن نعرف كيف أمكن لهذا «الخلل الغائي» أن يستمر فعلياً في خلخلة مختلف المواقع الثقافية والدينية للعمامة وجعلها غيرَ مفهومةٍ في الأنشطة الروتينية لحياتها اليومية. هل يمكن للمرء من جهة أخرى أن يتصور وزيراً ألمانياً في المستقبل يقف منادياً «بمزيد من العمائم في البلاد»؟ في الحقيقة، يمكن أن يكون سماعُ مثل هذا النداء مسألةَ وقت فقط نظراً إلى أن نموذجَ خطابِ الأقلية الذي يقدمه السيخُ البريطانيون والأمريكيون يهدف بالضبط إلى الحصول على اعترافٍ عامٍّ بالسيخ واضعي العمائمُ الذين يعترفون علناً بأنهم غير مسلمين وغير إرهابيين امتثالاً لقيم الديموقراطية الغربية(٨٣). لكن كما أن الدعوةَ إلى بناء مزيد من المساجد لم تعزز كثيراً فرصَ المهاجرين المسلمين، فإن أيَّ اعترافٍ رسميٍّ بالعمائم لن يفعل شيئاً يذكر لتوفير الأمن السوسيوقانوني ومعنى الانتماء إلى جماعة البنجابيين السيخ الصغيرة في ألمانيا. وعلى عكس صديقي، الذي كان بإمكانه نسيانُ لقاءِ المترو بسرعة والذي لم يكن في ظروف أخرى ليخجل من الاقتراب من الأفراد الذين يرمونه بشتائم عنصرية، هناك اختلافٌ ملحوظٌ فيما يخص أغلبيةَ السيخ الذين التقيت بهم في فرانكفورت على الماين وأماكن أخرى والذين يوجدون في وضعٍ أكثر صعوبةً. إن الانتقالَ من العمامة إلى القبعة، الذي ارتبط في سياق ما بعد ١١ أيلول/سبتمبر بخطاب «الهوية الخاطئة»، يتخذ شكلاً إضافياً في السياق الألماني، وأود أن أدافع عن فكرةٍ أن لعمليةِ «نزع طابع العمامة» دلالةً أعمق(٨٤)؛ ففي الوقت الذي يطلب الوكلاء من عابري الحدود نزعَ عمائمهم وحلقَ شعرهم ولحاهم، وفي الوقت الذي يعمد فصيلٌ سياسيٌّ من السيخ في المنفى إلى التشديد مرة أخرى على العمامة باعتبارها رمزَ الهويةِ الخارجي الوحيد والأكثرَ أهمية، فإن ضغطاً قوياً يمارس على السيخ إما

(٨٢) المصدر نفسه، ص٨٩.

(٨٣) انظر:

Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, p. 191 ff.

(٨٤) حول هذه النقطة، انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص١٦٧ وما بعدها. انظر:

Kalra, Ibid., p. 77 ff.

لوضع العمامة أو لعدم وضعها، سواء كان ذلك اتفاقاً محضاً أو فخراً أو كرامةً، أو نظراً إلى أنهم يعتبرون ممارساتِ شَدِّ الشَّعرِ وتغطيةِ الشَّعرِ غير المقصوص (kes) جزءاً من الأنشطة الروتينية اليومية للتدين السيخي.

بما أن الذاتَ السيخيةَ، الملتحيةَ أم لا والتي تضع العمامة أم لا، واقعةٌ في شبكات الانفعال المعقدة التي تحدثنا عنها من قبل، فإنه لا يمكن الاستمرارُ في إزالتِها من السيناريو الذي أثاره الصحافي هاري نات في حكايته الخيالية التي جرت في المترو؛ إذ تبقى الثقافةُ الرائدةُ عند نات تتجاهل الوقائعَ اليوميةَ التي تحوّل مروراً بمحطة المترو إلى لقاءٍ عنصريٍّ، أو تحوّل السيرَ من محطة المترو إلى مكان عبادة السيخ «غوردوارا» (gurdwara) إلى لعبةِ القط والفأر مع دوريات الشرطة، أو تحوّل مكاناً يتم ارتياده دائماً إلى منطقة مميتة محتملة[٨٥]. هكذا، فمن الواضح أن بعضَ البشرِ يظلون، في ظل مفعول ماركسلوه، بعيدين عن الأنظار، مثلما تظلُّ أنواعُ التجارب الاجتماعية التي يستدمجونها. قد يقول قائلٌ إن هؤلاء الناس يتمّ دفعُهم أكثرَ إلى الساحات الخلفية للإحسان الألماني؛ إذ يظلون عديمي الأهمية وفي بعض الأحيان غير قابلين للترجمة لدرجة أنهم لا يصبحون موضوعَ أيِّ نقاشٍ جدير في الأدبيات والتوجهات العامة الألمانية[٨٦]. هكذا، إن تحديدَ هويةِ السيخ واضعي العمامة بواسطة الصناعة الخيالية للآخر ينتج نوعاً من الاختفاء الاجتماعي الذي يجعل الناسَ عرضةً لآلياتِ مراقبةِ الدولةِ أكثر مما هو عليه الأمرُ في حالة «معاهدة السلام» الرسمية مع الأحمديين في زمن الاحتجاج ضد المساجد.

---

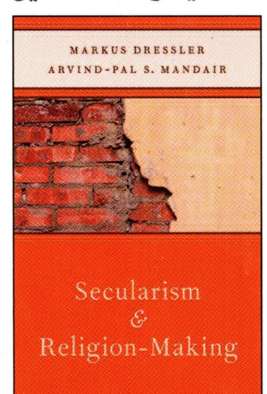
(٨٥) في إحدى مداهمات الشرطة، مات شاب مهاجر من دون وثائق بسبب أزمة قلبية في المعبد السيخي بفرانكفورت.

(٨٦) كما بينت المقابلات التي أجريتها مع مهنيي مصالح الرعاية الاجتماعية ومصالح الهجرة في فرانكفورت، لا تتوفر المصالح المعنية على أي معرفة بوضعية الأشخاص السيخ والبنجابيين الشرعيين وغير الشرعيين، ولا تتصل بهم بانتظام.



هذا الكتاب

العلمانية وصناعة الدين



إن «مجهود تعريف الدين يتقاطع مع المطلب الليبرالي المعاصر المتمثّل في ضرورة أن يبقى الدينُ مفصولاً عن السياسة والقانون والعلم»؛ هذا ما أشار إليه طلال أسد، كجزء من نقده للعلمانية الليبرالية. يأخذ هذا الكتابُ انتقاداتِ أسد على محمل الجدّ ويركز على ديناميات السلطة التي تمّت فيها صياغةُ خطابات الدين والعلمانية تاريخياً وتمّ الاحتفاظ بها في سياق هيمنة العلمانية الليبرالية بهذا القدر أو ذاك، وهيمنة القوميين والثقافيين والإمبرياليين، وكذلك المصالح الاقتصادية التي يتوافقون معها.

هذا الكتاب هو مجموعة من المساهمات الفردية والدراسات التي كتبها علماء ودارسون متخصّصون، وكان المفهوم المركزي أو «المصطلح النقدي» الذي وجّه أعمالَهم في هذا العمل هو مفهوم صناعة الدين. إذ يحيل هذا المفهوم في معناه العام إلى الطرق التي يتمّ بها تشكيلُ بعضِ الظواهر الاجتماعية وإعادةُ تشكيلها في خطابِ الدين (أو الأديان) العالمية. وبعبارة أخرى، يحيل المفهومُ إلى تجسيدِ بعضِ الأفكار والتشكيلاتِ الاجتماعيةِ والممارساتِ ومأسستها على أنها «دينية» بالمعنى الاصطلاحي الغربي للكلمة، ويتمّ بذلك إلحاقُها بنظامٍ معرفيٍّ دينيٍّ خاصٍّ وبتدابيره السياسية والثقافية والفلسفية والتاريخية.

إن الهدفَ الأساس لهذا العمل هو دراسة نتائجِ التبني الاستعماري وما بعد الاستعماري لتجسيدات النموذج الغربي للدين وتبنّي النّخب غير الغربية لمقابله المثير للجدل (العلمانية). لذلك، يسعى المساهمون إلى النأي بأنفسهم عن التعارض بين الدين والعلمانية الذي يُعتبَرُ شيئاً مركزياً لدى أنصار أطروحة العلمنة وأتباعها، وينحازون بدلاً من ذلك إلى أولئك العلماء المهتمّين باستكشاف مختلف التضمينات الإبستيمولوجية والسياسية لتَشَكُّلِ الخطابات «العلمانية» و«الدينية» وتبعية بعضها لبعض.

الثمن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-160-8

9 786144 311608

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com